مصباح في بيان انه هل العقل يدرك الحسن والقبح ام لا ١

مثل قتل الاعداء والاحباء فالاول يسمى حسنا والثاني يسمى قبيحا ووجود الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا مما لا خلاف فيه حتى عند الاشاعرة وقد
يعبر عن هذا الاطلاق بموافقة الغرض ومخالفته والتعبير بموافقة الغرض اولى من موافقة الغرض ومخالفته لان المتبادر من الغرض هو العلة
والداعي مع ان ملائمتهم ظاهرة في موافقة الغرض وفي لفظه لا يكاد يطلق ويراد بالحسن ما يوافق المصلحة وبالقبح ما يخالف بمعنى ان كل ضد ولاحق
مصلحة الفاعل يسمى حسنا وما يخالف يسمى قبيحا والمراد بموافقتها المصلحة […] موافقة مصلحة الفاعل وفي لغة مصلحة لا المصلحة النفس الامرية والواقعية
وهذا ايضا مما يقول به الاشاعرة وقد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما صفة الكمال اي يطلق الحسن على ما كان صفة كمال كالعلم والحلم والسخاوة
والشجاعة ونحوها ويطلق القبح على ما كان صفة نقص كالجهل والبخل والجبن والحسد والكبر وغير ذلك من الملكات الردية والحسن والقبح بهذا
المعنى ايضا مما لا ينكره الاشاعرة والعجب منهم انهم يقولون بان مثل العلم والحلم وغيرهما من الملكات الجليلة حسن واضدادها قبيح ولا
يقولون بان المتصف بها ممن يستحق المدح او الذم ويحكى عن […] بان الاشاعرة يمنعون الملازمة بمعنى انهم يقولون بان العلم او الحلم صفة
كمال ولا ملازمة بين ذلك وبين استحقاق المتصف بها المدح وبعبارة اخرى لا منافاة بين ان يكون الشيء صفة كمال وبين ان لا يكون المتصف به
مستحقا للمدح فيمكن ان يكون الشيء صفة كمال ولا يكون المتصف به مستحقا للمدح فلا ملازمة بين كون الشيء صفة كمال وبين استحقاق المتصف به
المدح ويحكى عن […] بان الاشاعرة يقولون باستحقاق الفاعل او الموصوف المدح او الذم اذا كان الفعل او الصفة من الافعال الاختيارية
والطباع والملكات كالعلم والحلم والشجاعة والسخاوة ونحوها اما اذا لم يكن الفعل من الملكات والافعال الطبيعية فلا يقولون باستحقاق
المدح او الذم مثلا اذا بلغ الجود والسخاوة حد الملكة في الشخص يستحق المدح واما اذا لم يبلغ حد الملكة فلا وعلى هذا فلا تناقض
بين كلامهم لان موضع الاثبات هو الملكات وموضع النفي غير الملكات ويمكن ان يجاب ايضا

وقد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما استحقاق الفاعل المدح او الذم بمعنى انه يقال ان هذا الفعل حسن لو كان بحيث يستحق فاعله المدح او يقال ان هذا الفعل
قبيح اذا كان بحيث يستحق فاعله الذم والمراد باستحقاق المدح او الذم هو الاستحقاق عند كل احد حتى عند الله تعالى ولا عبرة باستحقاق المدح عند بعض او
بسبب عرف او عادة وهذا هو محل الخلاف بين الاشاعرة والعدلية فهو حسن او قبح بهذا المعنى بمعنى ان في بعض الاشياء صفة او في بعض الافعال
صفة توجب استحقاق الفاعل المدح او الذم عند كل من له […] شأنه ولكن انه لا فرق في ذلك بين فعل الخالق والمخلوق وبين فعل
المكلف وغيره وبين فعل العالم والجاهل وبين فعل […] المضطر خلافا للعلامة […] النهاية حيث اخرج […] فعل الله وفعل
غير المكلف وفعل الجاهل وفعل المضطر من محل النزاع والظاهر ان مراده […] هذه القيود هو اخذ […] للكلام […]
متفق عليه […] اثبات الامر الثالث وهو ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق فاعل المدح والذم مغنيا عن اثبات الامر الثاني وهو وجود
الحسن والقبح في الاشياء لان ادراك العقل الحسن والقبح فرع وجودهما […] لتوقف لاثبات الامر الثالث والاعراض عن اثبات الامر
الثاني فنقول ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لا شك في ان للعقل احكاما في بعض الموارد كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما
وبان الكل اعظم من الجزء […] ذكر من الاحكام العقلية وفي ادراك العقل مثل هذه الامور مما اتفقت عليه الاشاعرة والعدلية
وايضا لا خلاف بين الاشاعرة والعدلية في ادراك العقل الحسن والقبح بجميع معانيها السابقة سوى استحقاق المدح والذم وانما
الخلاف بين الاشاعرة والعدلية في انه هل للعقل ان يحكم باستحقاق فاعل فعل المدح او الذم مع قطع النظر عن امر الشارع بذلك الفعل
او نهيه عنه ام لا فذهبت الاشاعرة الى انه لا حكم ولا ادراك للعقل في استحقاق الفاعل المدح او الذم مع قطع النظر عن امر
الشارع ونهيه ولا حسن ولا قبيح بهذا المعنى الا بامر الشارع ونهيه فكل ما امر به الشارع فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح قال ابن
الحاجب الحسن ما امرنا بالثناء عليه والقبيح ما نهينا عن الثناء عليه فالحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه وحسن المأمور به
باعتبار امر الشارع وقبح المنهي عنه باعتبار نهيه عنه وليس في ذات المأمور به شيء يوجب امر الشارع به ولا في ذات المنهي عنه

الوجه الاول للعدلية

ما يوجب نهي الشارع عنه ولا بد من امر الشارع بشيء مدار وجوده حسن فيه ولا نهيه عن شيء مدار وجوده قبح فيه بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى انه
لو شاء الله ان يدخل يزيدا لعنه الله عليه في الجنة ويدخل خاتم الانبياء صلوات الله وسلامه عليه وآله في النار ولا قبح في شيء منهما وذهبت العدلية
الى ان العقل كما يحكم باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما كذلك يحكم في بعض الافعال باستحقاق فاعله المدح وفي بعض آخر باستحقاق فاعله
الذم من اي فاعل صدر حتى البارئ تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه الاول انه اذا انقذ رجل غريقا او حريقا واحسن اليه ما يتصور من الاحسان
ثم بعد ذلك ذكر لحريق او الغريق به يحكم العقل بقبح هذا العمل حكما قطعيا بديهيا ويذم ذلك المسيء جميع اهل العقول وان كانوا غير متدينين بدين وكتاب
وكذا لو التقط رجل طفلا عطشان في الطريق وسقاه من ماء بارد واشبعه من الجوع وكساه من العري واحسن تربيته واحسن اليه غاية الاحسان
ثم هيأ له زادا وراحلة ليرده ويرسله الى اهله وعياله وهيأ له ايضا سلاح الحرب ليدفع به عن نفسه العدو في الطريق ثم دعا به وودعه وبكى لفراقه ثم
رجع هذا الضعيف وضرب المضيف بالسيف وجرحه او قتله واسا به يذمه جميع اهل العقول وان كانوا دهريين غير معتقدين بالله ولا نبي
وذمهم انما هو لنفس هذا الفعل ولا ينكر هذا الا سفيه او مكابر وهذا الوجه ما احتاج الى تجشم الاستدلال ويكفي في اثباته شهادة الوجدان والبداهة
فان قلت هذا الدليل اخص من المدعى لان المدعى اثبات حكم العقل باستحقاق الفاعل المدح والذم وان كان هو الله تعالى وغاية ما يدل عليه هذا الدليل
انما هو في افعال المخلوقين واما في فعل الخالق جل شانه فلا لاحتمال انه انما تمكن وقدر احد على انقاذ غريق ولم ينقذه يذمه العقلاء لحكم
العقل بقبح ترك الانقاذ مع انه قادر على قدرته على شيء ولم ينج الغريق لا لحكم العقل بحكم يدرك تلك نفس هذا العمل اي ترك الانقاذ
من القادر المتمكن اذا كان خاليا عن حكمة ومصلحة مما يحكم العقل بقبحه واما سكوت العقل اذا صدر من الله تعالى انما هو لان كل عاقل يعلم ان فعل
الله تعالى مقرون بالحكم والمصالح ولو علمنا ان الله تعالى [illegible] المطيع [illegible] العاصي على المطيع مثلا او ادخل المطيع في النار لعلمنا انه
في حقه من زوال حكمة ومصلحة لحكم العقل حكما قطعيا بقبح هذا العمل منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ما ذكرت من المثال خارج عن
محل النزاع لان حكم العقل في هذا المثال بقبح هذا العمل واستحقاق الشخص الذم انما هو لان هذا العمل مخالف للرضا وقد ذكرنا ان ادراك العقل
الحسن والقبح بمعنى موافقة الرضا ومخالفته مما اتفقوا عليه لان هذا العمل مخالف لرضا المظلوم قلت لو صح ما ذكرت لكان هذا العمل حسنا
عند عدو المظلوم لكونه موافقا لرضاه مع انه يحكم عقول اعدائه ايضا بقبح هذا العمل فان قلت حكم العقل بقبح هذا العمل انما هو لكون
هذا العمل مخالفا للمصلحة وقد سلفنا ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها قلت ان كان المراد مخالفته للمصلحة النوعية
او الواقعية النفس الامرية فقد ثبت المطلوب من ان في الافعال شيئا يحكم العقل بسببه باستحقاق الفاعل المدح او الذم وان كان المراد مخالفته
للمصلحة الشخصية للمظلوم او المقتول فربما نرى كثيرا ان القتل كان مصلحة للمقتول لانه لو كان في الدنيا لعاش في ضيق وعسرة وبهذا القتل تخلص
من شدائد الدنيا وهمومها وآفاتها ودخل الجنة بغير حساب بشهادته ومع ذلك كله نرى يذمون القاتل انما كان القتل منه عدوانا ولو كان الذم
في المثال لكون العمل غير مطابق لمصلحة المقتول لما توجه الذم فيما اذا كان القتل موافقا للمصلحة كما فرضنا فان قلت حكم العقل بقبح العمل
في المثال واستحقاق الفاعل الذم انما هو لان هذا العمل من الصفات الذميمة والنواقص لان الاساءة في مقابل الاحسان لا ينفك عن نقص
نفس الفاعل وقد مر ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص قلت لو كان كما ذكرت لكان اللازم عدم توجه الذم
لو علمنا ان الفاعل متصف بصفات الكمالية وانما صدر هذا العمل منه عمدا بمعنى انه اذا علمنا ان الفاعل ليس من دابه الاساءة
في مقابل الاحسان بل كان من ملكاته الاحسان وقد اتفق في هذا المورد لحكمة انه اساء في مقابل الاحسان لكان اللازم عدم توجه
الذم وعدم حكم العقل بقبح عمله لان التقبيح على ما ذكرت انما كان لكشف هذا العمل عن صفة نقص في الفاعل وفيما فرضناه من العلم
بتعريه عن الملكات الخبيثة من ملكة الاساءة في مقابل الاحسان لا يتم كلام المورد لان مقتضى كلامه عدم توجه الذم في المثال
المفروض مع انا نرى توجه الذم في مثله ايضا بالوجدان على ان النظر من صفة النقص وصفة الكمال هو حصول ملكة بعقل الاثر انه

انه لا يطلق الشجاع على من قتل واحدا في حرب واحد نعم لو قتل مرارا في حروب كثيرة ابطالا عديدة يقال انه شجاع وكذا لا يطلق الجواد على من جاد
مرة واحدة وقس عليهما فلا بد في الاتصاف من حصول الملكة وعلى هذا لو كان توجه الذم على هذا العمل لكشفه اتصاف الفاعل بصفة نقص لكان اللازم
عدم توجه الذم فيما اذا علمنا بعدم وجود الملكة وحصول مثل العمل منه مرة واحدة مع انا نرى بالوجدان يتوجه الذم على من صدر منه القتل عدوانا وان
كان مرة واحدة فان قلت لعل توجه الذم في المثال المفروض انما كان لان العمل مناف للطبع وقد مر ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ما يلائم
الطبع وما لا يلائمه قلت لو كان توجه الذم في المثال لما ذكرت لكان اللازم عدم توجهه فيما لا يكون منافيا للطبع كالكذب مثلا فان الكذب مما يحكم العقل
باستحقاق فاعله الذم ولا معنى لكون الكذب غير ملائم للطبع فان قلت توجه الذم في المثال المفروض على العمل المذكور انما هو لانه ظلم في شريعة الشارع
الوجه الثاني
ولما نهى الشارع عن الظلم فلذلك يستقبحه العقل فقبحه انما هو لنهي الشارع لا لادراك العقل ذلك من نفس ذلك العمل قلت لو صح ما ذكرت لكان اللازم
عدم قبح هذا العمل وعدم استحقاق فاعله الذم عند من لم يتشرع بهذه الشريعة مع انا نرى توجه الذم بالوجدان على هذا العمل حتى عند من لم يعتقد بالله
العلي العظيم فكيف بشريعة او نبي وحكم ان استحقاق المحسن المدح واستحقاق المسيء الذم من ابده البديهيات ولا سيما اذا كانت الاساءة في
مقابل الاحسان الثاني انه اذا لم يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم لا يرتفع اطمينان العباد بمواعيد الله تعالى ولا
ينسد ابواب الطاعات والعبادات لان ذلك لان الله تعالى امر عباده بالطاعة ووعدهم الجنة والنعم الباقية فلو لم يدرك العقل ان خلف
الوعد قبيح يستحق فاعله الذم ولا يصدر القبيح من الله تعالى لاحتمل حينئذ كل احد ان يخلف الله تعالى وعده ولا يرتفع اطمينانه وترك الطاعة
والعبادة ويمكن المناقشة فيه اولا بان العبادة على اقسام ثلاثة عبادة الاحرار وعبادة العبيد وعبادة الاجراء اما الاحرار فلا يعبدون
الله خوفا من ناره ولا طمعا في جنته بل لانه اهل للعبادة فلا يجري الدليل في حقهم واما العبيد فعبادتهم من الخوف وكلما احتملوا ان يعذبهم
الله تعالى ويدخلهم النار مع عبادتهم يزداد خوفهم واهتمامهم في العبادة واما الاجراء فعبادتهم تجارة لانهم يعبدون الله تعالى طمعا للاجر
ومع ذلك الاحتمال لا يتسامحون في العبادة لاحتمال ان يرحمهم الله تعالى ومن كثرت عبادتهم كثر اجرهم ومع ذلك ان احتمال ان يخلف
الله وعده لا يصير سببا لترك العبادة وثانيا بان احتمال ذلك لا يرفع الاطمينان لان جواز خلف الوعد من الله تعالى لا يلازم وقوعه
منه تعالى مع انه لم يقع منه قط والاشاعرة القائلون بجواز صدور القبيح من الله تعالى لا يقولون بوقوعه منه تعالى بل يقولون بانه تعالى لو شاء لفعل
القبيح ولكنه لا يشاء ولا يفعل بل قال بعض منهم بامتناع صدور القبيح منه تعالى على انه للاشاعرة ان يقولوا انه على فرض عدم ادراك العقل
الوجه الثالث
الحسن والقبح بمعنى المدح والذم يدرك عدم جواز خلف الوعد من الله تعالى لان خلف الوعد من النقائص والعقل يدرك الحسن والقبح بمعنى صفة
الكمال او النقص فعلى فرض عدم ادراكه لا يلزم رفع اطمينان العباد عن مواعيد الله تعالى وهذا الجواب ايضا الجواب عن الاستدلال الثالث انه
اذا لم يدرك العقل الحسن والقبح يلزم عدم ثبوت النبوة بالمعجزة لان ثبوت النبوة بالمعجزة يتوقف على مقدمة عقلية هي ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
قبيح وهذا مهما ظهرت المعجزة على يده فلا بد ان يكون صادقا في دعواه رسولا من جانب الله تعالى وكذلك بعد ان نقول بان العقل يدرك
الحسن والقبح واظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح ولا يصدر من الله تعالى واما اذا قلنا بعدم ادراك العقل كما هو ان لا يكون اظهار المعجزة
على يد الكاذب قبيحا وان يكون هذا المدعي للرسالة كاذبا وقد اظهر الله تعالى المعجزة على يده والجواب عما ذكره ان اغلب الناس في
الى المعجزة لا يدركون هذه المقدمة العقلية ولا يلتفتون اليها بل بمجرد رؤيتهم المعجزة مرة او مرتين يعتقدون ان صاحب هذه المعجزة
الوجه الرابع
انسان كامل ومقرب عند الله تعالى لكن ان يتبع فيما يامر وينهى الرابع انه اذا قلنا بعدم ادراك العقل لزم افحام الانبياء
وسكاتهم في مقام دعوة الحق من اول الامر لانه اذا ادعى رجل النبوة واظهر المعجزة وامر الناس بان ينظروا في معجزته فوجوب
النظر في معجزته على الناس لا يخلو اما ان يكون بحكم العقل او بحكم الشرع وكلاهما باطلان لان المفروض ان العقل لا يدرك الحسن والقبح
ولا حكم له ولم يثبت شرع الى من ينكر النظر بالشرع لان المفروض ان هذا المدعي للنبوة لم يثبت بعد نبوته فلا يجب علينا النظر
على هذه المعجزة لا بالعقل ولا بالشرع فلو امر المدعي للنبوة الناس بالنظر في معجزته يجيبونه بانه لا يجب علينا النظر في معجزتك لان الوجوب
اما بالعقل ولا حكم له واما بالشرع اعني بامرك وبعد لم يثبت نبوتك حتى يجب علينا اتباع امرك وفيه ان الوجوب النظر في

المعجزة انما هو من باب دفع الضرر المحتمل يعني انه اذا ادعى رجل النبوة وادعى المعجزة على صدق دعواه لاحتمال صدقه واجابة نزرعها منكريه
بحكم العقل بوجوب النظر في معجزته دفعا للضرر المحتمل بحكم العقل حينئذ من باب دفع الضرر المحتمل ولا دخل لذلك بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم حتى يلزم على فرض عدم ادراكه افحام الانبياء واستدل الاشاعرة على عدم ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل
المدح او الذم بوجوه الاول ان العباد مضطرون مجبورون في افعالهم ولا معنى لاستحقاق الفاعل المدح او الذم مع عدم اختياره في الفعل مثلا الاحتياج
الطلوع من بعد تثبيت العزم لم يصدر منه حتى يستحق المدح او الذم وانما صدر من الله تعالى واستدل على كون العباد غير مختارين في افعالهم بوجوه
منها ان الشيء ما لم يجب لم يوجد بمعنى ان الشيء لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود جميع مقتضياته وفقد جميع موانعه وبعبارة اخرى بعد وجود علته التامة
وبعد تحقق العلة التامة يوجد الفعل قهرا ولا يبقى اختيار للعبد بحيث لو شاء فعله ولو لم يشأ لم يفعل واجيب عنه اولا بالنقض بافعال
الله تعالى لان افعال الله تعالى ايضا يتوقف صدورها على اجتماع الشرائط من وجود المقتضي وفقد المانع ومع الاجتماع يصدر الفعل قهرا الا ان الاعتراف بذلك يلزم
هذا يلزم ان يكون البارئ تعالى ايضا مضطرا في افعاله فما تقول في فعل الله تعالى نقول في فعل العبد وثانيا بالحل بان ايجاد المقتضيات واعدام
الموانع من العبد يعني ان العبد بنفسه يقرب بسبب ايجاد المقتضيات واعدام الموانع الى وجود الفعل والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
وثالثا بان هذا الدليل اخص من المدعى لان المدعى اثبات عدم ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم مطلقا حتى في فعل الله تعالى
وغاية ما يدل عليه هذا الدليل هو عدم ادراكه بالنسبة الى افعال العباد لكونهم مضطرين لا في فعل الله تعالى اقول ويرد على هذا الدليل
ايضا ان غاية ما يثبت من هذا الدليل عدم استحقاق العباد بافعالهم المدح والذم فعلا لكونهم مضطرين مجبورين ولا يثبت من هذا الدليل
ان العقل لا يدرك استحقاق الفاعل المدح او الذم او انه ليس في الافعال شيء يستحق فاعله المدح او الذم ومحل النزاع ان العقل هل يدرك
الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم ام لا ويمكن ان يدرك العقل استحقاق الفاعل المدح او الذم على فرض صدور الفعل منه ومع ذلك
لا يكون الفاعل ممدوحا او مذموما فعلا لمانع لكونه مجبورا وحاصله ان محل النزاع في ان في ذوات الافعال ما هو يقتضي بسببه فاعله
المدح او الذم لا يدل دليل الخصم على نفيه لان عدم استحقاق الفاعل المدح او الذم لكونه مجبورا لا يدل على عدم وجود شيء في الفعل يستحق فاعله
المدح او الذم لو صدر من غير المجبور وكذلك كان محل النزاع في ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم لان عدم استحقاق
الفاعل المدح او الذم فعلا لا ينافي ادراك العقل ذلك ومنها انه لو لم يكن العبد مجبورا في فعله لزم جهله تعالى لان كل فعل العبد
من العبد لا يخلو اما ان يكون البارئ تعالى عالما به ام لا فان كان الثاني يلزم جهله تعالى وان كان الاول ان كان عالما به لا يتمكن العبد من تركه ولا نعني
بالجبر الا هذا والجواب عنه اولا بالنقض بافعاله تعالى فانه لا يخلو اما ان يكون البارئ تعالى عالما بافعاله او جاهلا فان كان الثاني يلزم جهله تعالى
شانه عن ذلك وان كان الاول يلزم جبره على ما زعمت وكل ما هو جواب لك فهو جواب لنا وثانيا بالحل لان العلم على قسمين علم فعلي
وعلم انفعالي وعلم الله تعالى بافعال العباد انما هو علم انفعالي لا علم فعلي ولزوم الجبر انما هو في الثاني دون الاول والفرق
بينهما ان في العلم الفعلي يتبع المعلوم العلم وفي العلم الانفعالي يتبع العلم المعلوم ولنقرر في توضيح الفرق بذكر مثال لكل
مثلا النقاش قد يتصور في نفسه نقشا ثم ينقشه في الخارج وقد يرى شيئا في الخارج وينتزع منه صورة ثم ينقشه فالاول نظير العلم
الفعلي والثاني نظير العلم الانفعالي وبعبارة اخرى العلم الفعلي علة للمعلوم والعلم الانفعالي معلول للمعلوم فعلم الله تعالى بافعال
عباده انما هو من قبيل العلم الانفعالي وبعبارة اخرى لما كان يصدر الفعل من العبد في زمان فلان علمه تعالى في الازل لا ان علمه تعالى صار علة
لصدوره فان قلت لو كان صدور الفعل علة لعلمه تعالى للزم تغير علمه تعالى وصيرورة ذاته تعالى محلا للحوادث لان صدور هذه الافعال
في الخارج بعضها يكون في الماضي وبعضها في الحال وبعضها في الاستقبال ولا ريب في حدوث هذه الافعال فاذا كان علمه تعالى تابعا
للمعلوم يلزم حدوثه وتغيره ولما كان علمه عين ذاته يلزم كون الذات محلا للحوادث وكونه متغيرا قلت وقوع هذه الافعال
في الازمنة المختلفة انما هو بالنسبة الينا وفي الزمانيات واما بالنسبة الى الله تعالى فلا لانه تعالى محيط بجميع الاشياء وعلمه في الازل
ما يقع في الابد ومنها انه لو لم يكن العبد مجبورا في افعاله يلزم صيرورة البارئ تعالى مغلوبا مقهورا من عباده لان العبد اذا اراد
فعلا مما نهى الله عنه لا يخلو اما ان يكون البارئ تعالى مريدا على طبق ارادة العبد او لا فان كانت ارادته تعالى مطابقة للارادة

لارادة العبد لزم الخلف وهو محال لان كل ما اراده الله تعالى لابد من ان يقع في الخارج ولا مفر للعبد من تركه وان كانت ارادته تعالى مخالفة لارادة العبد يلزم صيرورته مغلوبا مقهورا والجواب
عن ذلك بان الاشياء على قسمين تكوينية وتكليفية اما التكوينيات كصيرورة فلان فقيرا او طويلا او قصيرا الى آخره فلا شك في اضطرار العبد فيه وهو يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما
التكليفيات فكل عبد علم الله تعالى مطيعا ممتثلا آتيا بالمأمور به تاركا للمنهي عنه يريد الله تعالى منه الفعل والترك ارادة حقيقية واقعية وكل عبد علم الله تعالى عاصيا غير مطيع لا يريد منه
الفعل الارادة الحقيقية حتى يلزم مغلوبيته ومقهوريته تعالى وانما يريد منه ظاهرا اتماما للحجة عليه وهذا الذي يسمى تكليفا ابتلائيا ولا يلزم في شيء من الصور الثلاث مقهوريته ولا مغلوبيته
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واستدلت الاشاعرة ايضا على عدم وجود الحسن والقبح في الاشياء بانه لو كان موجودا وادركه العقل لكان ذلك الادراك اما بديهيا او نظريا
وكلاهما باطلان اما الاول فلانه مناف مع اختلاف العقلاء فيه اذ لو كان ادراكه بديهيا لما وقع الخلاف بين العقلاء في وجوده مع ان الخلاف موجود واما
الثاني فلان النظر لابد وان ينتهي الى البديهي وننقل الكلام في ذلك البديهي وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل الا انه لا مجال للقول بكون ذلك بديهيا
لانا نرى الفرق بين ادراك ... الاشياء وبين الاحسان مع قطع النظر عن الشرع حسن وان الظلم قبيح والجواب عنه بانه لا منافاة بين كون الشيء بديهيا
ومختلفا فيه فرب بديهي وقع الخلاف فيه لان البديهيات مقولة بالتشكيك فقد يكون الشيء بديهيا عند بعض ونظريا عند آخر على ان حصول العلم من البديهيات مشروط
بانتفاء من يطلب العلم وان لا يكون الشخص مسبوقا بشبهة فرب شيء لا يحصل له العلم من البديهي لكونه مسبوقا بشبهة وريبة واستدل ايضا
بانه لو كان في الافعال حسن او قبح للزم قيام العرض بالعرض بيان الملازمة ان الافعال من مقولة الاعراض والحسن والقبح ايضا من الاعراض فلو كان في الافعال
حسن او قبح للزم ما ذكرنا وبطلان اللازم ... والجواب عنه اولا بانه لا محذور في قيام العرض بالعرض ... الا ما قام بالجوهر ...
... وثانيا بانه ليس قيام العرض بالعرض ... ان يتصف احد العرضين بالآخر ...
... وهذا هو الحق فان قلت لو كان ... صفة ... صفة ...
بعض ... كقيام الكواكب وحلولها على الفلك ... كوكب ...
بانه لو سلمنا عدم صحة قيام العرض بالعرض فهو غير مختص بما اذا كان الحسن والقبح عقليا بل يعم ما اذا كان شرعيا ايضا فما تقول هناك نقول هنا
واستدل ايضا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انه لو كان في نفس الافعال مع قطع النظر حسن او قبح وكان
يدركهما العقل لما علق التعذيب على بعث الرسل والانبياء والجواب عنه اولا بان التعذيب المعلق على بعث الانبياء في الآية انما هو التعذيب
الفعلي وذلك لا ينافي مع ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل المدح او الذم بان يدرك العقل الاستحقاق ولكن كان التعذيب الفعلي
منوطا ببعث الانبياء والرسل اقول وفي الاستدلال بالآية على عدم وجود الحسن والقبح نظر ظاهر والاستدلال بها انما يناسب الاخباريين
القائلين بعدم ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم والجواب ايضا يناسب هذا المقام لا المقام الاول الامر الثالث
في انه اذا ثبت وجود الحسن والقبح في الاشياء فهل هما ناشئان عن ذوات الاشياء ام لا بل هما ناشئان عن امر خارج عن ذواتها في المسألة اقوال كثيرة اجمالها
واحد منها ثلاثة وقيل بانهما ناشئان عن ذواتها وقيل بانهما ناشئان عن الصفات اللازمة لها وقيل بانهما بالوجوه والاعتبارات وفصل بعض آخر
بين الحسن والقبح فالاول بالوجوه والاعتبارات والثاني ذاتي وفصل بعض آخر بين الموارد فقال في بعض منها بالذاتية وفي بعض بالوجوه والاعتبارات
وفي المسألة تفصيلات اخر لا طائل في اطالة الكلام بذكرها والاولى التعرض لبيان الفرق بين الاقوال الثلاثة فنقول ذاتي الشيء عبارة
عما كان داخلا في ذات الشيء وبعبارة اخرى ذاتي الشيء عبارة عن ماهية الشيء وماهية الشيء عبارة عما يقع في الجواب اذا سئل عن الشيء بما هو
وما يقع جوابا عن السؤال بما هو منحصر في الجنس والفصل لمن يقول بكون الحسن والقبح ذاتيين لابد من ان يقول انهما ناشئان اما من الجنس او الفصل او الجنس
المقيد بالفصل او المجموع ... ولنفرض مثالا لتوضيح الاقوال ... حتى يظهر كيفية المسألة مثلا ... حسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار والصدق عبارة على المشهور عن كلام خبري مطابق للواقع والكذب عبارة عن كلام خبري غير مطابق للواقع والجنس
فيهما هو الكلام الخبري والفصل في الصدق هو المطابقة للواقع وفي الكذب عدم المطابقة ثم القائل بكونهما ذاتيين في مثل هذا المثال
يحتمل ان يقول بان ... الثابت في الصدق النافع انما هو ناشئ من ... الجنس والفصل ويحتمل ان يقول بانه ناشئ عن الجنس المقيد

بان يكون القيد خارجا و بتقييده اخلا و يحتمل ان يقرر بانه شي غير الحسن فقط اعني الكلام المجرد و هذا الاحتمال فاسد جدا لان هذا الحسن هو حسن الكذب بنفسه فلو كان
الحسن ناشيا منه لكان موجودا في الكذب ايضا و يحتمل ان يقول انه ناشي من القصد فقط و هذا تمام الكلام في بيان معنى كون الحسن و القبح ذاتيين و اما بيان كونهما ناشيا
من الصفات اللازمة فهو موقوف على بيان معنى الوصف اللازم و الوصف اللازم عبارة عن شي خارج عن حقيقة الذات غير منفك عنه كالحركة بالنسبة الى الفلك
و قد يعبر عن الوصف اللازم في كلام الاصوليين بالوصف الداخل و ما نقلنا من بعض الاساتيد في بيان تفسير الوصف اللازم هو ان الوصف اللازم في
اصطلاح الاصوليين عبارة عن الفصل في اصطلاح المنطقيين فعلى هذا من يقول بان الحسن و القبح ناشيان من الصفات اللازمة يقول بان الحسن في الصدق النافع
انما نشا من المطابقة للواقع و القبح في الكذب الضار انما نشا من عدم المطابقة فان قلت قد ذكرت ان المطابقة فصل في الصدق و عدم المطابقة
فصل في تعريف الكذب و لا ريب ان الفصل من الذاتيات كما اعترفت به اولا فكيف جعلته هنا من الصفات قلت الفصل و ان كان ذاتيا
في حد ذاته لكنه صفة بالنسبة الى الجنس و لذا كثيرا ما يتصف بالفصل فيميز نوعا عما يمتاز به عن نوع آخر و اما وجه القول بانهما بالوجوه و الا
عتبارات فواضح لا يحتاج الى البيان ثم اعلم ان ارباب الاقوال الثلثة لم يستدلوا على ما ذهبوا اليه بدليل يختص بما ذهبوا اليه و انما
استدل كل واحد على اثبات ما ذهب اليه بابطال ما ذهب اليه الآخر فاستدل القائلون بعدم كون الحسن و القبح ذاتيين بانهما لو كانا ذاتيين
لما وقع النسخ لان الامر انما تعلق بالمامور به بسبب حسن انما هو ثابت في نفس المامور به و ذاته و الذاتي لا يتخلف فكلما كان ذات الشي الذي
فيه حسن موجودا لا بد ان يكون مامورا به لان علة الامر به و هو الحسن موجود فيه و المعلول او المقتضى لا ينفك عن العلة و المقتضي فلا معنى للنسخ مع ان
النسخ موجود في الشريعة و اجاب عنه بوجوه اما اولا فنقول ان انفكاك المعلول و المقتضى عن العلة و المقتضي كعدم احراق النار ما كان رطبا فان
النار علة للاحراق و مقتضية له مع انها لا تحرق ما كان رطبا فكل ما كان جوابكم بالكل فهو جوابنا لنا فان قلت ان من شرط تاثير العلة و المقتضي
فقدان المانع من الرطوبة ههنا موجود و هو الرطوبة قلت ههنا كذلك ايضا و ثانيا فانه كلما ثبتنا الحسن فيه فيما يستقل بادراكه العقل و يعارضه
آخر لكنا نقول بان الحسن و القبح ذاتيان فيما يستقل بادراكه حسنه او قبحه العقل و لم تقع في مثله النسخ و انما وقع في شرعيات اللهم الا ان
يقال انه بمقتضى قاعدة التلازم و ثالثا بانه ما كان الحسن الذاتي في المنسوخ انما يكون مغيا بغاية و هي زمان ورود النسخ فالذات انما يكون حسنا
الى ذلك الزمان و بعد ذلك الزمان ما نراه منسوخا ليس تلك الذات التي كانت حسنة و انما هو ذات اخرى و طبيعة اخرى و رابعا ان الحسن الذاتي و القبح الذاتي
قد يتعارضان فيقدم القبح او يقدم الحسن او يتساقطان كما هو الظاهر في مقام التعارض و المنسوخ من هذا القبيل و استدلوا ايضا بانهما لو كانا
ذاتيين لا اجتمع الامر و النهي في كثير من الواحد الشخصي في الصدق الضار و الكذب النافع لان الصدق الضار لكونه صدقا يكون حسنا مامورا به
و لكونه مضرا بالغير يكون قبيحا منهيا عنه و كذلك الكذب النافع لكونه كذبا قبيح و لكونه نافعا حسن و يكون منهيا عنه و مامورا به و الجواب عنه
اولا بان اجتماع الامر و النهي انما يكون غير جائز فيما اذا كان المامور به و المنهي عنه واحدا شخصا و اما اذا كانا متعددين عند التحليل
العقلي فلا كما فيما نحن فيه و ما نحن فيه من القسم الثاني لان النسبة بين الصدق و الاضرار هو العموم من وجه و كذا بين الكذب و النفع و مادة الاجتماع هي
في الكذب النافع و الصدق الضار عند التحليل شيئان لان الصدق الضار من حيث كونه صدقا حسن و من حيث كونه مضرا قبيح و هذا الكلام
جار في كل مفهومين كانت النسبة بينهما العموم من وجه فالقبح في الصدق الضار هو الاضرار فقط لا الصدق الضار و الحسن هو الصدق فقط
لا الصدق الضار و ثانيا بانه على فرض التسليم نقول الامر الى تعارض الذاتيين فيرجع الى المرجح فان كان قبح الضرر اقوى من الحسن يقدم
جهة القبح فيكون منهيا عنه فقط و في صورة التساوي يقدم النهي نظرا الى ان دفع المفسدة اولى من جلب المصلحة
الاضرار مامورا به فقط و اذا كان الحسن اقوى من القبح يقدم القبح فيكون [illegible]
كما اورد الامر بينهما حتى انه وجه الحاكم لا يقدم حق الحاكم فلا يلزم اجتماع الامر و النهي بل الموجود اما ان يكون امرا فقط او نهيا فقط و استدلوا
ايضا بانه اذا كان الحسن و القبح ذاتيين يلزم اجتماع النقيضين في محل واحد مثلا اذا قال زيد لاكذبن غدا ثم قال في الغد السماء فوقنا
يجتمع في قوله السماء فوقنا الحسن و القبح اما الحسن فلانه صدق و هو حسن ذاتا و اما القبح فلانه يكذب قوله لاكذبن غدا و ما هو مكذب يستلزم
كذبا فهو قبيح فاجتمع في قوله السماء فوقنا الحسن و القبح و هما ضدان و هذا ما ذكرنا من اللازم و كذلك لو قال في الغد السماء تحتنا يجتمع فيه الحسن
و القبح اما الحسن فلانه مصدق لقوله لاكذبن غدا و ما هو مصدق يستلزم صدقا فهو حسن و اما القبح فلانه كذب و هو قبيح فاسا

فانا و يمكن ان يتصور اجتماع الحسن و القبح في قوله لاكذبن غدا في الفرض الثاني و هو فيما اذا قال في الغد السماء تحتنا الحسن فلانه بعد ان كذب
و قال السماء تحتنا صار قوله لاكذبن غدا صدقا و هو حسن و اما القبح فلان قوله لاكذبن غدا اخبار عن القبيح و الاخبار عن القبيح قبيح و اما تصور اجتماع
الحسن و القبح في قوله لاكذبن في الفرض الاول و هو فيما اذا قال في الغد السماء فوقنا فهو غير متصور لان قوله لاكذبن قبيح من حيث كونه اخبارا عن القبيح
من حيث صيرورته كذبا بعد ان صدق القائل في غده و قال السماء فوقنا فهو قبيح من جهتين و ليس فيه حسن اصلا و قد يقال ان القبح في قوله لاكذبن غدا
انما هو لاستلزامه القبيح فيما اذا قال في الغد السماء تحتنا و على هذا فيما اذا قال في الغد السماء فوقنا يكون قوله لاكذبن غدا حسنا لعدم استلزامه
القبيح و قبيح للصيرورة كذبا بعد ان صدق في الغد و هو كما ترى فان استلزام قوله لاكذبن غدا القبيح غير موجه لانه لو كان مستلزما لما تمكن القائل من
ان يصدق في الغد لامتناع تخلف الملزوم عن اللازم و الجواب عنه اولا فبانا لا نسلم ان كلام الصادق في الغد كقوله السماء فوقنا مكذب لقوله
لاكذبن غدا بل المكذب انما هو عزمه المخالف في الغد لعزمه في الامس فان القائل في الامس عزم على الكذب في الغد و اخبر عن عزمه بقوله لاكذبن ثم اخلف
في الغد عن ذلك العزم و صدق فالمكذب هو عزمه المخالف لعزمه في الامس لا قوله الصادق حتى يجتمع في قوله الحسن و القبح كما هو مبنى الايراد و نقول صدق قوله
لاكذبن غدا لا يتوقف على كذبه في الغد و لا يتوقف كذبه على صدقه في الغد بل صدقه و كذبه يدور مدار عزمه حين قوله هذا الكلام لانه اخبار عن عزمه
فان كان في الحقيقة عازما على ان يكذب في الغد و يقول لاكذبن غدا فكلامه هذا صادق و ان لم يكن في الحقيقة عازما على ان يكذب في الغد و يقول لاكذبن
غدا فكلامه هذا كاذب فصدق قوله لاكذبن غدا و كذبه لا يتوقف على ما يتكلم به في الغد حتى يجتمع فيه الحسن و القبح للقبيح فيتحامل القبيح انما هو اللازم
و لا يجتمع في الملزوم قبح و ان تراءى في بادي النظر و ثانيا بانه الموضوع متعدد و بعبارة اخرى القبيح شي و الحسن شي آخر عند التامل كما مر في الجواب عن
الدليل الثاني لان النسبة بين الصدق و الكذب هو العموم من وجه و مادة اجتماعهما عند التحليل شيئان كما صرح به جمع من محققي الحكماء و المتكلمين
و رابعا بان الدليل اخص من المدعى لان مدعى المورد هو ابطال القول بكون الحسن و القبح ذاتيين مطلقا و غاية ما يدل عليه دليله هو ابطال قول
من يقول بان الحسن و القبح ذاتيان كليهما في جميع الموارد و اما من يفصل بين الموارد و يقول بانهما ذاتيان في بعض منها و بالوجوه و الاعتبارات
في بعض آخر فلا يرد قوله لان تحقق اجتماع المتضادين على زعم المورد في خصوص مادة لا يستلزم تحققه في سائر المواد على انه يحتمل ان يكون مورد
البحث و هو الصدق و الكذب عند المفصل بين الموارد من الموارد التي يقول فيها بكونهما بالوجوه و الاعتبارات و كذلك لا يرد هذا الايراد على
من يفصل بين الحسن و القبح فيقول بكون الحسن ذاتيا و القبح بالوجوه و الاعتبارات لانه على هذا التفصيل لا يتصور وجودهما في ذات
و محل واحد ذلك من ان القائلين بكون الحسن و القبح ذاتيين على اصناف ثلثة منهم من يقول بكون كليهما ذاتيين في جميع الموارد و منهم من يقول بكون كليهما ذاتيين
لكنه في بعض من الموارد و منهم من يفصل بين الحسن و القبح فيقول بكون الثاني ذاتيا دون الاول و ما ذكره المورد من ابطال المذهب لا يرد الا على
القول الاول و لا على التفصيلين فلا مع المدعى لخصمه هو ابطال القول بكونهما ذاتيا مطلقا و استدلوا ايضا على ابطال كون الحسن و القبح
ذاتيين بانهما اذا كانا ذاتيين لزم ان يكون كل من الامر و النهي للتكرار و ان يكون النقض و تابعا للاداء لا بامر جديد و ان يكون الامر الذي
هو للفور التقييد بعدما مطلوبا بيان الملازمة ان تعلق الامر بالمامور به باعتبار حسن ذاتي فيه على ما زعمت و هذا الحسن على ما زعمت ذاتي
و الذاتي لا يتخلف فالحسن فيه موجود في كل حال فيلزم ان يكون مطلوبا مامورا به في كل آن فيكون الامر للتكرار و كذلك تعلق النهي بالمنهي عنه انما
هو للقبح في المنهي عنه و هذا القبح ذاتي على ما زعمت فيكون منهيا عنه في كل آن فيكون النهي للتكرار و كذلك في الامر الذي هو للفور التقييد
و كذلك القضاء لان تعلق الامر بكل منهما للحسن الذاتي على ما زعمت و هذا ما ذكرنا من اللازم و التالي بكل من الامور الاربعة خلاف ما ذهب
اليه اهل التحقيق و الجواب عنه اما بالنسبة الى النهي فكون النهي للتكرار هو الحق المحقق بالقول و دليله [illegible] بالنظر في القواعد و الا
و الاصول هذا بالنسبة الى النهي و اما بالنسبة الى الامر فالاستفادة ذلك من الامر و الالتزام به انما ان يكون بحكم العقل او بحكم الشرع فان كان
بحكم العقل فالحق انه لا حكم للعقل و غاية ما يحكم به العقل ان كل ما هو حسن فعلى الشارع ان يامر به و كل ما هو قبيح فعلى الشارع ان ينهى عنه
و اما حكمه بوجوب التكرار فلا [illegible]

بعنوان الوجوب او الاستحباب وان كان الحكم يعرف فنزرع في العرف ان المولى اذا امر عبده بشيء واتى العبد بالمأمور به مرة واحدة يعد ممتثلا ولا يلزم على العبد
التكرار في الاتيان بل لا يجوز له ذلك في زمن اذن المولى واما بالنسبة الى الامر بالفور فهو للفور التقييد في صورة عدم كان المطلق مأمورا به باتيان
المأمور به عقيب فراغ الآمر عن الامر [illegible] ذات الحكم هو المأمور به الواقع في زمان الخصوص [illegible] الثاني في زمان فراغ الآمر عن
امره واذا اتيت بالمأمور به حتى انقضى هذا الزمان [illegible] الثالث والرابع [illegible] مطلوبا ومتعلقا للامر
وبعد الامر تعدد مطلوبا وكذا بالنسبة الى الفقه والادراك فان الذات المحكوم المأمور به الواقع في الوقت [illegible] واما اذا انقضى [illegible]
[illegible] الذات هنا غير معلوم حتى يكون متعلق الامر ولا يحتاج الفقهاء [illegible] جديد وكان الفقه تابعا للاداء مثلا في قوله [illegible] الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر [illegible] ان صلوة الظهر [illegible] غسق الليل واما بعد الغسق فلا فلم يلزم على القول بكون الحسن والقبح ذاتيين لشيء ما
المورد [illegible] النهي على التكرار ولكن نقول [illegible] واستدل لو اتى على نفي كون الحسن والقبح ذاتيين بقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وجه الدلالة ان الطيبات كانت لهم حلالا قبل صدور الظلم منهم ثم صارت حراما عليهم ولو كانت حليتها ناشئة عن
الصفات الكامنة في ذواتها لما تخلفت تلك الصفات عنها لان الذاتي لا يتخلف ولا يتغير [illegible] الطيبات حراما [illegible]
[illegible] الحكمة [illegible] الاحكام بالوجوه والاعتبارات والجواب عنه اولا بانه يحتمل ان يكون [illegible] النسخ [illegible]
حلية الطيبات [illegible] كان الى زمان صدور الظلم منهم وثانيا بانه يحتمل ان يكون في باب تعارض الذاتيين [illegible] الحكم
[illegible] منفعة [illegible] المجازات الظلم فكما ان تحليل الطيبات حسن كذلك مجازات الظلم حسن فبعد صدور الظلم منهم تعارض
حسن مجازات الظلم مع حسن تحليل الطيبات ورجح حسن المجازات على حسن التحليل فحرمت عليهم الطيبات واستدل لو اتى القبح بانه لو كان
الحسن والقبح ذاتيين للزم قدم الاحكام [illegible] الملازمة انه لو كانا ذاتيين لكانا لازمين للماهية والماهية [illegible] على ما قرر في محله
والماهيات قديمة فيكون الاحكام قديمة لكونها معلولة للحسن والقبح القديمين وليس جميع الاحكام [illegible] الاحكام الوضعية [illegible] التكليفية
لا بد له من المكلف والمكلف فيكون المكلف [illegible] قد مر وهذا ما ذكر [illegible] اللازم والجواب عنه اولا [illegible] الاحكام [illegible] ان كان هو الاحكام الشأنية فنحن
قائلون [illegible] والمراد بالاحكام الشأنية هو ان حكم كل شيء في زمان وجوده كان معلوما عند الله تعالى في الازل وكان [illegible] ان الشيء الفلاني يوجد وجوده
في الزمان الفلاني بحكمه الوجوب او الحرمة فان كان المراد [illegible] قدم الاحكام هو الاحكام الشأنية فنحن نقول به وان كان المراد قدم [illegible] الاحكام الفعلية
فهو ممنوع وسند المنع [illegible] الجواب [illegible] وثانيا بان المراد [illegible] الاحكام ان كان هو الاحكام الفعلية [illegible] علة تامة للاحكام [illegible]
كانا مقتضيا للاحكام فلا يلزم [illegible] المقتضي [illegible] المقتضي [illegible] على وجود مانع او فقد شرط [illegible] نقول بانهما علتان
تامتان للاحكام بحيث كلما وجدا وجدت الاحكام بل نقول بانهما مقتضيان للاحكام [illegible] الوجوب والحرمة [illegible] لا نقول بانهما من لوازم الماهية
وبعبارة اخرى لا نقول بانهما صفتان للماهية [illegible] صفتان للاشياء الموجودة والمراد بكونهما ذاتيين للاشياء الموجودة ان الصدق مثلا بعد وجوده في
الخارج يكون ذاته حسنا بغير [illegible] قطع النظر عن كونه نافعا او ضارا توضيح ذلك ان اللازم على اقسام ثلثة لازم ماهية ولازم وجود ولازم الوجود على قسمين
اما ان يكون لازما للوجود الذهني واما ان يكون لازما للوجود الخارجي فاللازم للماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة ملزوم للزوجية اينما وجدت سواء كان في الذهن
او في الخارج واللازم للوجود الذهني كالكلية للانسان فان الانسان لو وجد في الخارج لا يكون كليا بخلاف ما اذا وجد في الذهن واللازم للوجود الخارجي كالاحراق
للنار فان الاحراق لازم للنار اذا وجدت في الخارج دون الذهن [illegible] الحسن والقبح للاشياء [illegible] انهما صفتان للاشياء بعد وجودها
في الخارج يعني ان الاشياء بعد وجودها في الخارج [illegible] الحسن والقبح اليها [illegible] مع قطع النظر عن الامورات [illegible] وعلى هذا فلا يلزم قدم الاحكام واستدل لو اتى
القبح [illegible] بانه [illegible] الحسن والقبح للاشياء لما جاز النسخ [illegible] الاجماع على جواز النسخ في ادلة [illegible] والاخبار
الدالة على جواز النسخ [illegible] متواترة ولو كان الحسن والقبح ذاتيين لما جاز النسخ [illegible] بطلان [illegible] الملازمة [illegible]
التي استدلوا بها على جواز النسخ قوله [illegible] ثواب على عمل فعمله [illegible] الثواب او [illegible] وان لم يكن كما بلغه [illegible] المكلف مكروه
[illegible] اعتقاد انه مستحب [illegible] ضعيف او [illegible] فيه [illegible] لا [illegible] الا اذا [illegible] المكروهات [illegible] المكلف استحبابه
وهذا صريح في ان الاحكام تختلف بالوجوه والاعتبارات [illegible] الاحكام دائرة مدار الحسن والقبح الذاتيين لما انقلب المكروه مستحبا
لان الكراهة تكون ناشئة عن القبح للذات والذاتي لا يتخلف عن الذات فما يدور مدار الذاتي [illegible] لا يتخلف والجواب عنه اولا بالنقض

٥

لا نسلم ان الثواب على العمل حتى [illegible] انه لا بد [illegible] المكروه مستحبا اذ لا يثاب على المكروه بل الثواب انما هو [illegible] التفصيل وثانيا بان الثواب انما هو على
حسن اعتقاده لان المكلف اعتقد انه يثاب على هذا العمل فلما كان معتقدا ذلك راجيا في الثواب فلا يخيب الله رجاءه وثالثا بان الثواب انما هو على
حسن نفس الاتيان لا المأتي به [illegible] لما كان المكلف بهذا الاتيان مريدا طاعة مولاه يثاب على الاتيان وان لم يكن المأتي به مطلوبا لله واستدل لو اتى
القبح بانه لو كان الحسن والقبح ذاتيين للزم قيام الموجود بالمعدوم والتالي باطل [illegible] مقدم مثله بيان الملازمة انه لو كانا ذاتيين لكانا لازمين للماهية والماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة والحسن والقبح امران وجوديان بالبداهة فلو كانا ذاتيين للماهية للزم قيام الموجود بالمعدوم وهذا ما ذكرنا من اللازم
والجواب عنه بان لازم كل شيء يكون على [illegible] ملزومه [illegible] ملزومه فان كان الملزوم موجودا في الذهن فلازمه ايضا موجود ذهني [illegible] وان كان موجودا في
الخارج فكذلك لازمه [illegible] لو لوحظ الملزوم معرى عن كونه موجودا في الذهن او في الخارج فكذلك لازمه وعلى هذا فلا يلزم على القول بكون الحسن والقبح ذا
ذاتيين قيام الموجود بالمعدوم لان لازم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او الخارج فلا لازم من [illegible] واستدل لو اتى
القبح بانهما لو كانا ذاتيين لكان اللازم تصور ملزومهما في تصور ملزومهما كما هو شأن اللازم مع انا نرى نتصور الصدق مثلا من دون ان نتصور الحسن
وكذلك نتصور الكذب من دون ان نتصور القبح والجواب عنه ان اللازم على قسمين قسم يقال له البين وقسم يقال له غير البين وكل
منهما اما اخص او اعم فان كان اللازم بحيث يلزم تصوره من تصور الملزوم يقال له اللازم البين بالمعنى الاخص وان كان [illegible] بحيث يلزم
تصوره من تصور الملزوم يقال له غير البين وان كان بحيث يلزم من تصور الملزوم وتصور اللازم وتصور النسبة بين اللازم والملزوم الجزم باللزوم
يقال له البين بالمعنى الاعم وان لم يكن كذلك يقال له غير البين ومراد القائلين بكون الحسن والقبح ذاتيين اعم من كونهما لازما بينا او غير بين وان كان اعم من
كونه بالمعنى الاخص او الاعم وبعبارة اخرى ان مراد القائلين بكونهما ذاتيين مجرد كونهما لازمين للماهية سواء كان لزومهما لزوما بينا او غير بين وعلى
فرض كونه بينا اعم من كونه بينا بالمعنى الاعم او الاخص وليس مرادهم من ذاتيتهما هو كونهما لازمين بالمعنى الاخص حتى يرد ما اورده المورد واستدل
القائلون بكونهما ذاتيين بوجوه الاول الوجدان لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا ان الصدق مثلا حسن لذاته مع قطع النظر عن كونه
نافعا او ضارا وذلك لا يحتاج الى [illegible] المنكر [illegible] الثاني ان عقلاء العقول اتفقوا على ان ما بالعرض لا بد من ان ينتهي الى ما بالذات
بمعنى ان كل شيء ثبت بالعرض وكان عرضيا لا بد من ان ينتهي الى ما هو ذاتي وعلى هذه القاعدة لو لم يكن الحسن والقبح ذاتيين بل كانا بالوجوه
والاعتبارات اما يلزم الدور او التسلسل لان حسن الصدق مثلا اذا كان بسبب كونه نافعا مثلا ننقل الكلام في حسن النفع فان كان
الحسن فيه ذاتيا ثبت المطلوب وان كان بوجه واعتبار آخر ننقل الكلام فيه فان كان ذاتيا فهو المطلوب وان كان بوجه واعتبار آخر ننقل الكلام
وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله واستدل [illegible] على [illegible] الحسن والقبح [illegible] ان يكون القبح ذاتيا
مع توجيه بانه [illegible] الصفات اللازمة دون الحسن بانا بعد ما رجعنا وجداننا وجدنا انه اذا كان الشيء خاليا عن عيب ونقص يقال له انه حسن
كما انه اذا كان فيه شيء زائد يورث حسنه يقال له انه حسن بخلاف القبح فانه لا يقال للشيء الخالي انه قبيح الا في [illegible] كان فيه شيء
زائد يورث قبحه وذلك كاشف عن ان القبح من الصفات اللازمة دون الحسن والجواب عنه اولا بانه ادعاء اطلاق الحسن على ما لا
عيب ولا نقص فيه دعوى بلا دليل [illegible] الوجدان [illegible] ولا يطلق على الشيء الخالي فيه عيب انه
حسن بل [illegible] انه لا عيب فيه ولا [illegible] انه حسن على انه لو كان الحسن عبارة عن عدم العيب يلزم ان يكون التقابل بين الحسن والقبح
هو تقابل التناقض لا الايجاب والسلب بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان مع ان البداهة حاكمة بان التقابل بينهما هو تقابل
تقابل التضاد لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان الامر [illegible] الشيء [illegible] خاليا عن الحسن والقبح بحيث لا يقال له انه قبيح كما لا يقال له انه حسن
ولو كان التقابل بينهما هو تقابل التناقض لكان اللازم اطلاق الحسن على ما كان خاليا عن الحسن والقبح كليهما ضرورة ان النقيضين
ارتفاع النقيضين كاجتماعهما وثانيا بان مدعى الخصم اثبات كون القبح من الصفات اللازمة مع انه ليس اعم من ذلك لان
غاية ما يدل عليه دليله هو ان القبح ليس عبارة عن خلو الشيء عن الحسن بل هو شيء زائد في الشيء وكون القبح شيئا زائدا لا يكون
الا اذا كان من الصفات اللازمة بل يعم ما اذا كان ناشئا عن الجنس كما هو احد الاقوال او كان ناشئا عن الجنس

٥

المقيد الفصل كما هو احد الاقوال ... اذا كان ... مجموع المركب من الجنس والفصل ... احد الاقوال ... بالوجوه والاعتبارات ...

ان ... المستدل ... الاحتمالات الاربعة ... المفصل ... الموارد ...

القائل ... ذاتيين ... بالوجوه والاعتبارات ... الموارد ...

[illegible]

٦

مصباح في انه بعد تعارض الادلة ... في مسئلة الحسن والقبح ... وجدا ... الالهام ...

في الموضوعات الشرعية ... مركب من جنس وفصل ... المقيد ...

[illegible]

يتوقف على حصول ... الاستصحاب عدم حصول الرجحان ... الوجود والعدم ...

واجبا او ممتنعا ... الاستصحاب ... الوجود والعدم ... عدم حصول ... الاستصحاب ...

[illegible]

٧

مصباح في ... انه ... العلم ... الجهل ... الوجود ... الاعتبارات ...

... الحسن والقبح في الامور ...

[illegible]

[illegible]

وصل اليه فقد اصاب وان لم يصل فقد اخطأ وليس ما وصل اليه ظنه حكم الله الواقعي الا حكم واحد وهو ما جعله الله نعم ...
اليه ظنه ما لم ينكشف خلافه كيف اتباعه وهو حجة عليه وهذه الفرقة سميت بالمخطئة وانما سميت بذلك لقولهم بخطأ المجتهد اذا لم يصل ...

[illegible]

[illegible]

مصباح فيما ورد من ذيل رواية دريست بن منصور من ان لمحمد صلى الله عليه وآله الاكتفاء اليهم في زمانه دعاة في ابواب الفقه

المجتهد ... موجودة القول الى يوم الرواية ومنها ما ورد في ذيل رواية دريست بن منصور ... الى الناس بالاكتفاء
في ... الى يوم القيمة ... هذه الرواية ان حكم كل شيء ... مجهول ... الزوال الا لزم كذب الرواية وبعد ان ثبت كون
حكم كل شيء مجهولا لا معنى للتصويب لان المجتهد يمكن ان لا يصيب ذلك الحكم المجهول و ... تدل عليه الرواية هو ان ...

[illegible]

ان اصحابه ينقلون الفتوى من دون زيادة ونقصان قال ان اقتديتم بهم اهتديتم وثانيا بانه يحتمل ان يكون مراده عليه السلام
بهذا الكلام ان كلما ينقلون اصحابه فهو حكم الظاهر ويكون حجة وان اقتديتم بهم اهتديتم بتكرره الاقتداء بهم فاذا قلنا
بالمجتهد احكام الله الظاهرية وحينئذ نقول بدلالة على حجة التصويب فان قلت انتم تقولون بالتصويب في الاحكام
فما الثمرة بين القول بالتصويب في الاحكام الظاهرية وبين القول به في الاحكام الواقعية قلت تظهر الثمرة فيما
اذا انكشف الواقع وظهر خطأ المجتهد فعلى القول بالتصويب بالنسبة الى الاحكام الواقعية لا يجب الاعادة في الوقت
ولا القضاء في خارجه وعلى القول بالتصويب بالنسبة الى الاحكام الظاهرية فان قلنا بالاجزاء في الامر الظاهري
العقلي فلا يجب القضاء والاعادة ايضا وان قلنا بعدم الاجزاء في الامر الظاهري العقلي يجب فهو اعلم ان بعضا
من الاجلاء كثر حجاجه ذكر الكلام انكر الامر الظاهري العقلي والحكم الظاهري العقلي وقال ان المكلف في مثله معذور
وليس مامورا وانما هو تخييل الامر ولنبين اولا الفرق بين الامر الظاهري الشرعي والظاهري العقلي ثم نتعرض لبيان وجود
الثاني وعدمه وحجيته وعدمها بعد الاتفاق على وجود الاول وحجيته اما الاول فالمراد بالامر الظاهري الشرعي هو الامر
المستفاد من الموازين الظاهرية الشرعية التي لولاها لما كان للعقل حكم كجعل اليد امارة للملكية وجعل الفراش امارة لكون
الولد لصاحبه وجعل سوق المسلمين مطهرا الى غير ذلك فان الحكم الثابت بهذه الموازين حكم ظاهري شرعي فان الشارع جعل
اليد دليلا على كون ذي اليد مالكا وسوق المسلمين مطهرا ولولا جعل الشارع لما كان للعقل في مثلها حكم واما الثاني
فالمراد بالامر الظاهري العقلي هو الامر المستفاد من حكم العقل فيما لا يكون مستقلا بحكم من باب التكليف بما لا يطاق وكونه
مثلا اذا تفحص المجتهد وبذل جهده في تشخيص حكم نحو وجوب صلوة الجمعة مثلا وادى ظنه الى حكم يحكم العقل بانه
يجب عليه العمل على طبقه لانه لولاه محكوم بعزمه مع عدم علمه بالحال تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ولا شك ان ليس
للعقل حكم في وجوب صلوة الجمعة وكونه اذا عرفت الفرق بين الامر الظاهري الشرعي والظاهري العقلي والمراد منهما
فاعلم ان بعضا من الاجلاء ذهب الى عدم الامر الظاهري العقلي وقال بانه اذا اجتهد المجتهد في تشخيص حكم صلوة الجمعة
مثلا وادى ظنه الى وجوبها وكانت حراما في نفس الامر لا يكون المجتهد مامورا بان يعامل مع صلوة الجمعة معاملة الوجوب بل يكون
معذورا في عدم معاملة معها معاملة الحرمة والذي كثيرا يقولون ان هي من مغتفر وفي عليه في الموارد فنقول في كل مورد لم يصب
المجتهد الواقع يكون معذورا في عدم اصابة الواقع لا انه مامور بما ادى اليه ظنه ظاهرا الا فيما جعله الشارع حجة كيد المسلم
وسوق المسلمين وفعل المسلم وفراش كل احد لصاحبه الى غير ذلك فان الشارع جعل ظاهر هذه الاشياء حجة وجعل المكلف مامورا
بظاهرها والحق وجود الامر الظاهري العقلي لوجوه منها ظهور الاجماع فانا المستفاد من تتبع كلماتهم كون حكم العقلي
الظاهري مجمعا عليه بين الفقهاء والاصوليين فانهم لا يزالون يقولون بان الحكم الفلاني حكم ظاهري في الموارد التي جعل
الشارع المناط فيها هو الظاهر ومن الموارد التي صرحوا بكون المراد من الحكم هو الحكم الظاهري ما ذكروه في مقام الجواب عن
الايراد على تعريف الفقه بانه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فانهم بعد ما اخذوا في تعريف الفقه لفظ العلم اعترضوا
عليه بان اغلب ادلة الفقه انما هو ظني الدلالة والسند كليهما او الدلالة فقط فما كان كذلك كيف يورث العلم واجابوا
عنه تارة بان المراد من العلم هو الاعتقاد الراجح الذي يعم الظن واخرى بان المراد من الحكم هو الحكم الظاهري ولا منافاة
بين كون الدليل ظنيا وبين كون الحكم المستفاد منه في الظاهر قطعيا والى هذا اشار العلامة في نهايته بقوله وظنية الطريق لا تنافي
قطعية الحكم ومنها الدليل العقلي بيانه انه بعد ما اجتهد المجتهد في حكم وادى رأيه اليه ظنه لا يخلو من امرين اما ان لا يكون

ان لا يكون مكلفا بحكم اصلا وهو باطل بالضرورة او يكون مكلفا بحكم لكن غير ما ادى اليه ظنه ولا يعلمه ولا شك انه تكليف بالا يطاق
فلا بد من ان يكون مكلفا بما ادى اليه ظنه وبعد ما ثبت كونه مكلفا بما ادى اليه ظنه فلا يخلو من ان ما ادى اليه ظنه اما ان يكون
حكما واقعيا او ظاهريا فان كان الاول يلزم التصويب فيما اذا لم يصب الواقع كما اذا كان الشيء واجبا واعتقده حراما فلو كان
كل منهما حكما واقعيا يلزم التصويب وان كان الثاني فهو المطلوب ومنها قاعدة دفع الضرر المظنون بل المحتمل لكم فانه اذا
ادى ظن المجتهد الى وجوب شيء او حرمته يحكم العقل بوجوبه او حرمته ظاهرا لانه يقول فيما اذا ادى ظنه الى وجوبه هذا ما يترتب
على تركه الضرر الاخروي وكل ما يترتب على تركه الضرر الاخروي فهو واجب فهذا واجب وفيما اذا ادى ظنه الى حرمته يقول هذا
ما يترتب على فعله الضرر الاخروي وكل ما يترتب على فعله الضرر الاخروي فهو حرام فهذا حرام وانما قلنا ان مفاد هذه القاعدة
هو الحكم الظاهري لان المقدمات ان كانت في القياس واقعية كانت النتيجة واقعية وان كانت المقدمات ظاهرية او احدى المقدمات
ظاهرية كانت النتيجة ظاهرية لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وفيما نحن فيه احدى المقدمتين ظاهرية لان قولنا في المقدمة الاولى هذا
ما يترتب على فعله الضرر او على تركه الضرر حكم ظاهري لانا لا نعلم ان هذا الشيء في نفس الامر واجب او حرام حتى نقول هذا ما يترتب
على فعله الضرر او على تركه الضرر واقعا وعلى هذا فالنتيجة وهو قولنا فهذا واجب او حرام حكم ظاهري ومنها قولهم كل شيء لك
مطلق حتى يرد فيه نهي وقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه الى غير ذلك من العمومات فان جميعها دالة على الاباحة الظاهرية بحكم العقل ومنها
وقولهم ان لكل شيء حكما من الله ... فان ما اعتقده المجتهد واجبا او حراما مع وصف كونه معتقد المجتهد شيء فان لم يكن
له حكم ينافي عموم قوله لكل شيء حكما وان كان وكان غير ما اعتقده المجتهد من الوجوب او الحرمة وكان مكلفا به يلزم
التكليف بما لا يطاق وان كان ما اعتقده وكان ما اعتقده حكما ظاهريا ثبت المطلوب وان كان حكما واقعيا يلزم التصويب
كما ذكرنا سابقا ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان القدر الثابت من التصويب الباطل هو ما اذا كانت الواقعة واحدة وكانت الاحكام
متعددة بالنسبة الى تلك الواقعة الشخصية وكانت الاحكام احكاما واقعية كلها وكانت تعدد الاحكام ناشئة من اختلاف
اراء المجتهدين ومن قبلهم لا من قبل الشارع

الثاني من الثمرات الاصولية التي ذكروها هو انه لو قلنا بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات وانهما يختلفان بالعلم والجهل
وان العلم والجهل من الوجوه المحسنة والمقبحة لا يلزم ان يكون الظن مطلقا حجة ويكون في عرض العلم فكما يكون
العلم حجة كذلك يكون الظن حجة وان لم نقل بان الحسن والقبح يختلفان بالعلم والجهل وان العلم ليس من الوجوه والاعتبارات المحسنة
والمقبحة لا يلزم كون الظن حجة بيان الملازمة انه اذا كان كل واحد من العلم والجهل مما يختلف به الحسن والقبح فكلما اعتقده
المجتهد حسنا يصير حسنا مامورا به ويجب العمل به وكلما اعتقده المجتهد قبيحا يصير قبيحا منهيا عنه وكذا ان الاحكام تدور مدار
الحسن والقبح والحسن والقبح يدوران مدار اعتقاد المجتهد والمراد بالعلم هو مجرد الاعتقاد الراجح كما يظهر من كلماتهم فكلما ظن
المجتهد حسن شيء يصير حسنا ومامورا به واما اذا لم يكن العلم والجهل مدارا لاختلاف الحسن والقبح لا يخرج من امرين اما ان يكون كل
من الحسن والقبح ذاتيا واما ان يكون بالصفات اللازمة او بالوجوه والاعتبارات الواقعية وتدور الاحكام مدارهما فلا يلزم

مع تحصيل العلم بالاحكام لان المكلف به على هذا هو الاحكام الواقعية فلا بد من تحصيل العلم بها ولا يكفي الظن لان العمل بالظن لا يامن من الخطأ
فان قلت لو كان عدم جواز العمل بالظن ولزوم تحصيل العلم لعدم امنه من الخطأ يلزم عدم جواز العمل بالعلم ايضا لان العلم ايضا
قد يتخلف عن الواقع وينكشف فيه الخطأ فلا يجوز العمل به ولا يكون حجة قلت العلم لا يمكن تخلفه عن الواقع لان العلم عبارة عن
الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع وما يتخلف عن الواقع وينكشف خلافه ليس بعلم بل هو قطع لان القطع عبارة عن
الاعتقاد الجازم والنسبة بين القطع والعلم هو العموم والخصوص مطلقا لان كل ما صدق عليه العلم صدق عليه القطع ولا عكس
لان العلم لا بد وان يكون مطابقا للواقع بخلاف القطع فان المعتبر فيه هو الجزم فقط وهذه الثمرة ايضا ليست بثمرة لان المراد بلزوم
صيرورة الظن حجة على القول بكون العلم والجهل من الوجوه المحسنة والمقبحة ان كان هو صيرورته حجة بعد انسداد باب العلم الوجداني والشرعي
فهو كذلك ولكن نقول به وذلك لا يختص بما اذا كان العلم والجهل من الوجوه المحسنة والمقبحة بل نعم ما اذا كانا ذاتيين او بالصفات اللازمة او
غيرها ايضا لانه اذا ثبت التكليف وانسد باب العلم الوجداني والشرعي لا بد من ان يكون الظن حجة والا لزم التكليف بما لا يطاق فبعد
الانسداد يكون الظن حجة على جميع الاقوال وان كان صيرورته حجة قبل الانسداد وكان المراد صيرورته فعلا فهو ممنوع وبعبارة اخرى ان كان المراد
انه على القول بكون العلم والجهل من الوجوه المحسنة والمقبحة صيرورة الظن حجة فعلا في زمان انفتاح باب العلم فهو ممنوع لان الكلام في انه
هل يمكن ان يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل بمعنى ان الكلام في امكانه وعدمه والامكان لا يستلزم الفعلية فربما يكون شيء ممكنا ولا يكون واقعا
وان كان المراد انه على القول بامكان اختلاف الحسن والقبح بالعلم والجهل يمكن ان يصير الظن حجة في حال انفتاح باب العلم فنقول به ولا يمتنع
ذلك عقلا بمعنى ان العقل لا يمتنع من ان يكون الظن مجزيا وحجة حال انفتاح باب العلم وجعله الشارع من الاسباب التي يتوصل بها الى الواقع لكن
الشارع لم يجعله حجة ونهى عن العمل به ولكن مرادنا ان العقل لا يمتنع من ان يجعل الشارع الظن حجة حال الانفتاح لكنه لم يجعله ولا يلزم ان
يكون كل ممكن واقعا الا ترى ان الاشاعرة مع بنائهم على جواز اجتماع الامر والنهي عقلا مع كونهم متفقين على عدم وقوعه من الشارع
والحاصل ان هذه الثمرة ليست بثمرة ظاهرا الثالث من الثمرات الاصولية التي ذكروها هو انه لو قلنا بانه يمكن ان يختلف الحسن والقبح
بالعلم والجهل لا يمتنع انسداد باب العلم واما اذا قلنا بانه لا يمكن ان يختلفا بهما يمتنع انسداد باب العلم بيان ذلك انه اذا امكن
الاختلاف في الحسن والقبح بالعلم والجهل فكلما اعتقد المجتهد شيئا حسنا مامورا به يكون المكلف باتيانه ممتثلا كما انه اذا
قلنا بعدم امكان الاختلاف فانه يكون المطلوب والمامور به هو الواقع لان الاحكام تدور مدار الحسن والقبح وعلى هذا فاما
ان يكونا ذاتيين او بالصفات اللازمة او بالوجوه والاعتبارات الواقعية فيكون المطلوب هو الاحكام الواقعية وبعد
ما ثبت كون مطلوب الشارع هو الاحكام الواقعية لو انسد باب العلم يلزم خلاف غرض الشارع فلا بد من ان يكون باب العلم مفتوحا
واعترض عليه بان المراد من امتناع انسداد باب العلم على القول بعدم امكان اختلاف الحسن والقبح بالعلم والجهل ان كان هو
امتناع الانسداد من قبل الله تعالى فهو مسلم نقول به لان فتح باب العلم لطف واللطف على الله واجب وان كان المراد
هو امتناع الانسداد مطلقا ولو من قبل الناس فهو ممنوع لان المناط في امتناع الانسداد هو لزوم خلاف الغرض ومع كون الانسداد
ناشئا من سوء عمل الناس لا يلزم خلاف غرض على الله تعالى لان الرضا قد ذهب للناس حجة والائمة يامرون بالمعروف وينهون عن
المنكر وكذا الناس اتبعوا سوء اختيارهم بغيبة الحجة فقد وقع الانسداد من الناس لا من الله تعالى ولا يلزم على الله

في الاجزاء

على الله لان يمنع الناس ويجبرهم على عدم ارتكاب ما ينسد به باب العلم على ان امتناع سد باب العلم وقبحه على الله تعالى انما هو فيما
اذا كان المراد من تشريع الاحكام هو الوصول الى الواقع وادراك المصالح والمفاسد النفس الامرية لا غير واما اذا كان المراد من
تشريعها اما الوصول الى الواقع واما اظهار العبودية والانقياد فلا يقبح على الله سد باب العلم وعدم نصب دليل موصل الى الواقع
لانه على فرض عدم الوصول الى الواقع يعلمون بما يزعمونه مطلوبا لله تعالى لانه يعبد رضا الشارع بعملهم بما يزعمونه مطلوبا له
يصير المعتقد حسنا مطلوبا لانا نقول بحسن ما نحن فيه لان ما زعموه مطلوبا انما هو في نفس الاتيان لا في الماتي به الرابع
من الثمرات الاصولية التي ذكروها هو انه اذا قلنا بانه يمكن ان يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل يمكن ان يكون الامر مطلقا مفيدا للاجزاء
وان قلنا بانه لا يمكن لا يكون الامر مطلقا مفيدا للاجزاء ووضوح صحة هذه الثمرة يتوقف على بيان معنى الاجزاء وبيان اقسام
الامر واقوال المسئلة والحق فيها وذلك يذكر في طي امور اما الاول فنقول الاجزاء لغة هو الاكتفاء واصطلاحا هو
سقوط التدارك ثانيا فمرادهم من ان الامر هل يفيد الاجزاء ام لا هو ان المكلف اذا اتى بالمامور به على وجهه وعلى
ما هو مطلوب منه هل يوجب ذلك سقوط التدارك ثانيا ام لا واما الثاني فالامر اما واقعي اختياري واما واقعي اضطراري
واما ظاهري شرعي عام واما ظاهري شرعي خاص واما ظاهري عقلي اما الواقعي الاختياري فكما اذا اتى المكلف بما
المكلف به على ما هو ثابت في اللوح المحفوظ كما اذا صلى صلوة صحيحة جامعة لجميع شرائط الصحة والكمال حال الاختيار
واما الواقعي الاضطراري فكما اذا اتى المكلف بالمكلف به على ما هو مكلف به حال اضطراره على النحو الثابت في اللوح
المحفوظ كما اذا صلى قاعدا حال اضطراره كما اذا مرض بحيث لا يتمكن من القيام او صلى مع متكتفا حال التقية او مع
متيمما الى غير ذلك من الامثلة واما الظاهري الشرعي العام فكما اذا قال الشارع خبر العدل حجة فعمل بخبر العدل واما
الظاهري الشرعي الخاص فكما اذا قال الشارع خبر العدل حجة فعمل بخبر ... اذا علمت بالطهارة وشككت في حدوث
النجاسة فانت على طهارتك ولا يكون تحدث وضوء حتى تستيقن انك قد احدثت والحاصل ان مرادهم بالامر الظاهري الشرعي
الخاص هو ان يجعل الشارع شيئا حجة وميزانا وامر المكلف بالعمل به واتباعه كما مثلنا والمراد بالامر الظاهري الشرعي
العام هو ان يجعل شيئا حجة وميزانا ولا يامر بالخصوص باتباعه والعمل به كما مثلنا واما الامر الظاهري العقلي
كما اذا جعل الشارع شيئا حجة واخطأ المكلف في تشخيص الميزان كما ان قال الشارع قول العدل حجة وحمل المكلف
فاسقا عادلا لان الفقه يامر باتباع قوله بحسب الظاهر وكما قال الشارع صل الى القبلة وزعم المكلف جانب
المشرق قبلة والحاصل ان المراد بالامر الظاهري العقلي هو ان يكون الخطأ من المكلف في تشخيص الميزان والحاصل
ان المكلف لو اتى بشيء على الموازين المقررة من جانب الشارع وعمل على طبقها ثم ظهر خلاف الواقع يكون
هذا الامر امرا ظاهريا شرعيا واذا اخطأ المكلف في تمييز الميزان وتشخيصه يكون الامر امرا ظاهريا عقليا
ولتعلم انه لا خلاف في ان كل واحد من الاوامر الخمسة يكون مفيدا للاجزاء بالنسبة الى نفسه بمعنى انه اذا
اتى المكلف بالمكلف به حال اضطراره على وجهه ثم ارتفع المانع لا يجب عليه ان ياتي بذلك الماتي به ثانيا

مثلا اذا صلى متكتفا حال التقية ثم زالت التقية لا يجب عليه ان يصلي ثانيا متكتفا بل مطلقا لو توضأ وكذا اذا صلى بالوضوء الذي غسل موضع المسح حال التقية ثم زالت التقية لا يجب عليه ان يصلي ثانيا بهذا الوضوء وكذا اذا توضأ بالمتنجس ولم يعلم بالنجاسة كونه غير متطهر لا يجب عليه الاتيان بالصلوة بالوضوء المستحب والى ما ذكرنا بعد لان كل واحد من الاوامر الخمسة يكون مفيدا للاجزاء بالنسبة الى نفسه سواء للتكليف بخلاف في الامر الظاهري الشرعي والعقلي اذا ارتفع العذر والمانع في الواقعي الاضطراري ام لا وهذا مما لا خلاف فيه وانما الخلاف في ان كل واحد من الواقعي الاضطراري والظاهري الشرعي والعقلي بعد ارتفاع المانع والعذر وانكشاف الخطاء يكون مفيدا للاجزاء بالنسبة الى الامر الواقعي الاختياري ام لا وذكر لا خلاف في ان الامر يفيد الاجزاء اذا كان الغرض من الامر معلوما في ان الغرض حاصل بمعنى انه اذا علمنا بان الغرض من الامر ما زاد علمنا ايضا بان الغرض من الامر حاصل فلا شك في كون الامر مفيدا للاجزاء بالنسبة الى الامر الواقعي الاختياري كما اذا علمنا بان الغرض من الامر بالوضوء هو تحصيل الطهارة وعلمنا بان الطهارة قد حصلت من الوضوء الذي غسل الحالف فيه موضع المسح حال التقية فانه اذا زالت التقية لا يجب عليه تجديد الطهارة لان الغرض من الامر بالوضوء هو تحصيل الطهارة والطهارة قد حصلت وكذا لا خلاف في عدم الاجزاء اذا علمنا الغرض من الامر وعلمنا بان الغرض لم يحصل كما اذا علمنا بان الغرض من الوضوء هو تحصيل الطهارة وعلمنا بان الطهارة لم تحصل من الوضوء المأتي به حال التقية وكذا لو ان الخلاف في افادة الامر الاجزاء وعدمها انما هو في التعبديات التي لا يكون الغرض منها معلوما واما في التوصليات التي يكون الغرض منها معلوما فلا خلاف فيها لان الغرض ان كان حاصلا فلا خلاف في الاجزاء وان لم يكن حاصلا فلا خلاف في عدم الاجزاء ايضا وما ترى من الخلاف في التوصليات في بعض الاحيان فانما النزاع فيه موضوعي بمعنى ان النزاع في ان الغرض حاصل ام لا فمن يقول بالاجزاء يقول بان الغرض حاصل ومن يقول بعدم الاجزاء يقول بان الغرض لم يحصل وكذا لا خلاف ايضا في ان الامر الواقعي الاختياري يفيد الاجزاء وانما الخلاف في الواقعي الاضطراري والظاهري الشرعي بقسميه والظاهري العقلي فذهب بعضهم الى عدم الاجزاء مطلقا وذهب آخرون الى الاجزاء مطلقا وهو الظاهر من كلام الفقيه الكل رحمة الله عليه وفصل بعض بين الواقعي الاضطراري وغيره فقال بالاجزاء في الاول دون الثاني وفصل آخر فقال بالاجزاء في الواقعي الاضطراري والظاهري الشرعي الخاص لكلهم دون الظاهري الشرعي العام والظاهري العقلي وفصل آخر فقال بالاجزاء في الواقعي الاضطراري والظاهري الشرعي بقسميه دون الظاهري العقلي وقال بعض آخر بانه ان قلنا بان الحسن والقبح يختلفان بالعلم والجهل يكون الامر مفيدا للاجزاء بجميع اقسامه حتى الظاهري العقلي والا فلا لانه ان قلنا باختلافهما بالعلم والجهل بعد ما اعتقد المكلف شيئا انه مطلوب للشارع يصير حسنا مطلوبا للشارع وبما هو العقل باتيانه فيكون مأمورا بالاتيان وبعد ما جاء مأمورا بالاتيان فاذا اتى به لا بد وان يكون مجزيا مسقطا للتدارك به ثانيا ومن هذا الكلام ظهر انه ان قلنا باختلاف الحسن والقبح بالعلم والجهل يحصل امران احدهما انه يحصل امر ظاهري عقلي وثانيهما انه يكون مفيدا للاجزاء مسقطا

مصباح في الفرق بين الامر الواقعي الاضطراري والاختياري

للتدارك به ثانيا الثالث في تحقيق الحق في المسئلة فنقول اما الامر الواقعي الاختياري فلا شك في انه يفيد الاجزاء عقلا وشرعا اما عقلا فلان المفروض ان المكلف قد اتى بالمأمور به مستجمعا لجميع شرائط الصحة والكمال فلا مجال للاشكال في افادته الاجزاء واما شرعا فلا جماع اهل العلم واتفاقهم على ذلك على الحكي انه لا خلاف في ذلك سوى ما حكى من الحاشية من ان الامر الواقعي الاختياري يكون مفيدا للاجزاء ولا خلاف في عدم كون المكلف مأمورا باتيان المأمور به لا بالامر الوجوبي ولا بالامر الندبي انما الكلام في انه هل يجوز للمكلف الاتيان بما كان مأمورا به ام لا بمعنى انه اذا صلى المكلف صلوة الظهر مثلا على ما هي مكتوبة في اللوح المحفوظ هل يجوز له ان يصلي صلوة الظهر ثانيا مع انه ليس بمأمور باتيانه ام لا الحق ان يقول بعدم الجواز لان العبادات توقيفية تحتاج الى الرخصة من الشارع واذنه واذ ليس فليس ودقق بعد ان يقول بالجواز لانها طبيعة محبوبة للشارع فيجوز له الاتيان بها وهذا هو المختار عند الاستاد متمسكا بالسيرة العلماء على اعادة اعمالهم فان العلامة رحمه الله اعاد جميع عباداته تسع مرات مشهورة مستفيضة اقول ولا دلالة لاعادة العلامة اعماله على جواز الاتيان بالمأمور به فيما اذا علم مطابقته للواقع لان اعادتهم انما كان لاحتمال عدم مطابقة اعمالهم مع الواقع والاعادة في صورة احتمال عدم المطابقة لا كلام في الجواز الاتيان بالمأمور به فيما اذا علم مطابقته مع الواقع اما الواقعي الاضطراري فقد اختلف في افادته الاجزاء وعدمها فقيل بالاول وقيل بالثاني والحق انه لا حكم للعقل في ذلك كما لا يستبعد عند العقل ان يجعل الشارع الفرد الاضطراري قائما مقام الواقع كذلك لا يستبعد عنده ان لا يجعله قائما مقامه وان يأمر ثانيا بالفرد الواقعي الاختياري فالعقل ساكت عن افادة الاجزاء وعدمها ولا حكم له ولعل اذا راجعنا الموارد الشرعية وجدنا انه يختلف ففي بعضها وجدنا الامر الواقعي الاضطراري مفيدا للاجزاء مسقطا للواقع كالصلوة مع التيمم فانها مسقطة للاعادة مع الوجود بعد وجدان الماء وفي بعضها وجدناه غير مفيد للاجزاء غير مسقط للواقع كما في الحج فان الفقهاء قد ذكروا في كتاب الحج انه لو استقر الحج في ذمة المكلف ثم منعه مانع عن الحج يجب عليه الاستنابة ولو زال بعد ذلك المانع يجب عليه ان يحج بنفسه وعلى هذا فلا يمكن القول بافادة الاجزاء مطلقا ولا بعدمها كذلك مطلقا بل لا بد من اتباع الموارد الواردة في الشريعة المطهرة ففي كل مورد حكم الشارع بالاجزاء نقول به وفي كل مورد لم يحكم به فلا فلقائل ان يقول بان الامر الواقعي الاضطراري لا يكون مفيدا للاجزاء عقلا لان الاحكام الشرعية تدور مدار الحسن والقبح والمصالح والمفاسد بمعنى ان الشارع لا يأمر الا بما كان فيه حسن ومصلحة ولا ينهى الا عما كان فيه قبح ومفسدة وعلى هذا فيكون في الواقعي الاختياري حسن ومصلحة لا محالة الا ان الاضطرار يمنع الشارع من الامر به وكلما تحقق فيه وجود فالاضطرار رافع للامر به دليل بارتفاع الحسن ومتى ارتفع الاضطرار يتعلق به الامر وحينئذ لان المقتضي للامر موجود وهو الحسن والمانع وهو الاضطرار مفقود فيكون الفرد الواقعي الاختياري مأمورا به ولا نعني بعدم افادة الامر الواقعي الاضطراري الاجزاء الا هذا فيتحقق ذلك لان كلما يأمر به الشارع لا بد وان يكون فيه حسن وكلما ينهى عنه الشارع لا بد وان يكون فيه قبح وهذا هو المراد من قولهم ان اوامر الشارع تدور مدار المصالح

ونواهيه تدور مدار المفاسد لا للاشعرية وكلام العدلية في الحسن والقبح لا يخلو اما ان يكون في الشيء جهة يأمر الشارع بترك ذلك الشيء او بفعله ام لا فان كان الحسن بحيث لا يرضى بتركه يسمى واجبا وان كان بدون ذلك بحيث يجوز تركه يسمى مندوبا وان كان القبح بحيث لا يرضى الشارع بفعله يسمى حراما وان كان بدون ذلك يسمى مكروها وما فيه الحسن قد يكون شيئا واحدا وقد يكون اشياء متعددة او شيئين وعلى الاول فان كان المطلوب في اتيانه هو مباشرة كل واحد من المكلفين يسمى واجبا عينيا وان لم يكن المطلوب في الاتيان به هو مباشرة كل مكلف بل كان المطلوب هو تحقق الفعل في الخارج من اي فاعل كان يسمى واجبا كفائيا وعلى الثاني في اخر فيما اذا كان الحسن في شيئين او اشياء متعددة لا يخلو من انه اما ان يكون الحسن في جميع الافراد اشياء على حد سواء او يكون في بعضها اقوى من بعض اخر وعلى فرض التساوي قد يكون المطلوب جميع الافراد كما في كفارة الجمع وقد يكون المطلوب احد الافراد لا على التعيين ككفارة افطار صوم رمضان بالحلال وهذا يسمى واجبا تخييريا شرعيا وانما قيدناه بالشرعي لان التخيير على قسمين شرعي وعقلي فالتخيير الشرعي ما كان الافراد كلها حسنا الا ان المطلوب منها واحد لا بعينه والتخيير العقلي ما كان المطلوب فردا واحدا وكان المطلوب مجهولا بين الافراد وكان التكليف باقيا فان العقل في مثله يحكم بالتخيير حذرا عن لزوم التكليف بما لا يطاق وعلى فرض عدم التساوي لا بد وان يكون مطلوب الشارع مع الامكان ما فيه الحسن اقوى حذرا عن لزوم التسوية بين الراجح والمرجوح او ترجيح المرجوح على الراجح ومع عدم الامكان ما فيه الحسن اضعف وما نحن فيه اعني الواقعي الاختياري والاضطراري من هذا القبيل بمعنى ان الحسن في الواقعي الاختياري اقوى وفي الاضطراري اضعف ففي الامكان الاتيان بالواقعي الاختياري هو المتعين ومع عدم الامكان الواقعي الاضطراري واذا اتى المكلف بالاضطراري ثم ارتفع الاضطرار لا بد من الاتيان بالواقعي الاختياري لكونه مأمورا به لان المقتضي للامر وهو الحسن فيه موجود والمفروض ان المانع وهو الاضطرار مفقود فلا بد ان يقتضي المقتضي ما يقتضيه وهو ما ذكرنا من عدم افادة الامر الواقعي الاضطراري الاجزاء ولكن يرد عليه اولا بان وجود المقتضي للامر وهو الحسن في الصلوة مع الوضوء بعد ما اتى المكلف بالصلوة مع التيمم مثلا لا يخلو اما ان يكون في الصلوة وحدها او في الوضوء وحده او فيهما اي المركب منهما اعني الصلوة مع الوضوء فان كان في الصلوة وحدها فقد اتى المكلف بها لان المفروض ان المكلف قد اتى بالصلوة مع التيمم فلم يبق بعد حسن لها وان كان في الوضوء وحده فلا شك في ان الحسن في الوضوء انما هو للغير وهو الصلوة لا لذاته وبعد ما اتى المكلف بالصلوة مع التيمم لم يبق للوضوء حسن سواء قلنا بان الواجب الغيري قصد به الغير ام لا فان وجوبه للغير ولما كان شرطا لصحة الغير اذ كان وجوبه عند وجوب الغير لانه بعد ما اتى المكلف بالصلوة لم يبق غيره وان كان في المركب اعني الصلوة مع الوضوء فبعد ما اتى بالصلوة لم يبق حسن لان المركب ينتفي بانتفاء احد الجزئين ولهذا قلنا ان القول ببقاء المقتضي للامر وهو الحسن في الفرد الواقعي الاختياري بعد الاتيان بالفرد الاضطراري لا وجه له وثانيا ان قولهم والمانع مفقود انما يتم اذا كان المانع منحصرا في الاضطرار وهو ممنوع لان يكون وجود الفرد الاضطراري كالصلوة مع التيمم مانعا من تعلق الامر بالفرد الاختياري ومع وجود الاحتمال يكفينا فان قلت الاصل عدم مانعيته قلت لا وجه لهذا الاصل لان الاصل غير جار فيما اذا كان الشك في الحادث وهذا ليس كذلك لان الشك انما هو في ان الفرد الموجود وهو الفرد الاضطراري هل يكون مانعا ام لا فلا اصل

الاصل عدم مانعيته فكيف الامر نفسه على ان هذا الامر مثبت والاصل المثبت ليس بحجة اما كونه اصلا مثبتا فلان المستدل يريد ان يثبت الامر باصالة عدم مانعية الفرد الاضطراري لانه يقول بان المقتضي للامر فهو الحسن موجود والاصل عدم مانعية الفرد الاضطراري فلا بد ان يكون الامر متعلقا بالفرد الاختياري وثالثا بان الامر في حال الاضطرار لم يكن متعلقا بالفرد الاختياري بعد ما زال الاضطرار نشك في تعلق الامر وعدمه نستصحب الحكم السابق وهو عدم تعلقه لقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولكن قد لا يعدم تعلق الامر حال الاضطرار بالفرد الاختياري ما لا ريب فيه والا لزم التكليف بما لا يطاق وحينئذ يثبت عدمه حال الاضطرار نستصحب بعد رفع الاضطرار ورابعا بان الامر لا يدل الا على الاتيان بالفرد الاختياري لانه شك في التكليف لان المكلف حال اضطراره لم يكن مكلفا بالفرد الاختياري وكان مكلفا بالفرد الاضطراري وقد اتى به وبعد ما ارتفع الاضطرار يشك في كونه مكلفا بالفرد الاختياري وعدمه والاصل براءة ذمته عن التكليف فلو قيل بان التكليف مما لا ريب فيه بعد ان ثبوت التكليف مما لا ريب فيه وكون الفرد الاختياري مبرئا للذمة ايضا مما لا ريب فيه والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فمقتضى اصالة الاشتغال عدم افادة الامر الاضطراري الواقعي الاجزاء قلنا ليس في المقام مجرى لاصالة الاشتغال لان في اجراء اصل الاشتغال لا بد من شرائط ثلثة احدها بقاء التكليف وثانيها الاجمال في المكلف به وثالثها وجود الفرد المتيقن المشتبه في البين كما اذا كان الامر بين الواجب والمندوب مثلا ولا يكون الامر مما يترتب المحذور كما اذا دار الامر بين الواجب والحرام مثلا وشرائط غير موجودة في المقام لان المكلف لا يخلو اما ان يكون غير متمكن من الفرد الاختياري في جميع وقت الفرد الاختياري كما يكون فاقدا للماء من اول الزوال الى الغروب للظهر واما ان يكون متمكنا من الفرد الاختياري في بعض اوقاته غير متمكن في بعض اخر كان يكون واجدا للماء في اول الوقت بمقدار يتمكن من الوضوء والصلوة ولم يأت بهما مع الوضوء ثم صار فاقدا له الى ان خرج الوقت واما ان يكون متمكنا من الفرد الاختياري في طرفي الوقت غير متمكن في وسطه كان واجدا للماء في اول الوقت بمقدار الاتيان بالصلوة مع الوضوء ولم يأت بها ثم صار فاقدا له واتى بها مع التيمم ثم صار واجدا له في اخر الوقت بمقدار ما يأتي بالصلوة مع الوضوء اما في الصورة الاولى وهو ما اذا لم يتمكن من الاتيان بالفرد الاختياري اصلا في جميع وقته الى ان خرج الوقت فلا معنى لاصل الشغل لان التكليف بالفرد الاختياري لم يثبت اصلا فكيف ببقائه وقد عرفت انه شرط في اجراء اصل الشغل بقاء التكليف ولا فرق في عدم جريانه في هذه الصورة بين ان يكون القضاء بالامر الاول او بالفرض الجديد لانه ان كان بالامر الاول فالمفروض عدم تعلق الامر بالفرد الاختياري اصلا وان كان بالفرض الجديد فلا بد من صدق الفوت لقوله اقض ما فات كما فات وفي شمول هذه الصورة لا يصدق الفوت لان الفوت الذي فرع التمكن منه والحال انه لم يتمكن واما في الصورة الثانية وهو ما اذا تمكن المكلف من الفرد الاختياري في اول الوقت بمقدار ما يأتي به ولم يأت به ثم ارتفع عنه الاختيار واستمر المانع الى ان خرج الوقت كان تمكن في اول الوقت من الاتيان بالصلوة مع الوضوء لكونه واجد الماء ومضى من الوقت بمقدار ما يأتي بها ثم صار فاقدا لم واتى بالصلوة مع التيمم واستمر المانع وهو فقدان الماء الى ان خرج الوقت فالحق انه لا معنى للتمسك باصل الشغل لان من شرائط جريان اصل الشغل كما هو ظاهر بقاء التكليف وفيما نحن فيه القطع ببقاء التكليف ليس بثابت لان تأخير المكلف الاتيان في اول الوقت انما كان برخصة من الشارع وبعد طرو المانع جعل الشارع له بدلا وقد اتى المكلف بالبدل فكيف يكلف بعد ذكر القطع ببقاء التكليف واما الصورة الثالثة وهو ما اذا تمكن المكلف من الفرد الاختياري في طرفي الوقت ولم يتمكن منه في الوسط كما اذا كان متمكنا من الصلوة مع الوضوء في اول الوقت واخره ولم يكن متمكنا في وسطه وصلى في وسط الوقت مع التيمم فكذلك لا وجه لجريان اصل الشغل لعدم القطع ببقاء التكليف اذ قلنا بانه لا يجب على فاقد الماء التأخير

تبصرة في جواز الاتيان بالصلوة في حق المتيمم في اول الوقت وعدمه

الى اخر الوقت وتفصيل الكلام في هذه الصورة انه اختلفوا في جواز الاتيان بالصلوة في حق المتيمم في اول الوقت وعدمه على اقوال ثلثة قول بجواز الاتيان مطلقا وقول بعدم الجواز مطلقا وقول بالتفصيل بين ما اذا كان [illegible] وجدان الماء مرجوا وبين عدمه ففي الاول لا يجوز وفي الثاني يجوز اذا عرفت هذا فنقول على القول الاول يكون صلوته فيما اذا اتى بها مع التيمم صحيحة ولا في المقام شك حتى يتمسك باصل الشغل فان قلنا بالقول الثاني يكون صلوته مع التيمم وقبل ضيق الوقت فاسدة لعدم الامر بالصلوة قبل ضيق الوقت وان قلنا بالتفصيل فان كان زوال العذر مرجوا في اخر الوقت ومع ذلك صلى مع التيمم فكون صلوته فيهم فاسدة وان لم يكن زواله مرجوا وصلى مع التيمم ثم زال العذر وانكشف ان العذر كان مرجو الزوال في نفس الامر فيصير الكلام في الاجزاء وعدمه الى ان الامر الظاهري المتعلق به هل يفيد الاجزاء ام لا والمبنى في الكلام فيه هذا اذا لم يكن الحكم في الاخبار معلقا على لفظ رجاء زوال العذر وعدمه واما اذا كان الحكم معلقا على لفظ الرجاء وعدمه فصلوته يكون صحيحة لان المناط هو عدم رجاء زوال العذر والمفروض انه زواله كان غير مرجو عند الاتيان بالصلوة على ان المراد بالاشتغال الثابت لا يخلو اما ان يكون هو الاشتغال بالصلوة فقط او بالوضوء فقط او بالصلوة مع الوضوء واياما كان لا ثمرة فيه كما عرفت سابقا لانه لا [illegible] للتمسك باصل الشغل على ان اوامر الشارع لا يخلو اما ان يكون من قبيل اوامر الاطباء بالنسبة الى المرضى او يكون من قبيل اوامر الموالي الى العبيد او يكون ذا جهتين كما هو الحق ظاهرا وعلى جميع التقادير لا بد وان يكون الامر الواقعي الاضطراري مفيدا للاجزاء لان امر الشارع ان كان من قبيل امر المولى الى العبيد فعدم الاجزاء مخالف للعرف وحيث ان المولى اذا امر عبده بشيء وجعل لذلك الشيء بدلا مع عدم التمكن منه [illegible] يجعل البدل مسقطا للمبدل منه وكذلك الطبيب اذا امر مريضه لشرب دواء وجعل له بدلا عند الاضطرار وعدم التمكن منه يجعله مسقطا للمبدل منه على ان ادلة الاشتغال معارضة بادلة البراءة ولو تمسك الخصم في المقام ببعض من الادلة الخاصة الواردة في الموارد الخاصة كقوله صلى الله عليه وآله [illegible] لا يقبل الله الصلوة الا به [illegible] عدم قبول الصلوة مع التيمم مع الامكان [illegible] هذه الاخبار واردة في بيان كيفية الوضوء وان الوضوء الذي جعله الله شرطا لصحة الصلوة هو ان يكون بهذه الكيفية [illegible] مخصص بقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا [illegible] ان الامر الاضطراري الواقعي مفيد للاجزاء في اي مورد كان [illegible] ورد فيه دليل خاص على عدم الاجزاء او استفيد من الامر الاول [illegible] عدم الاجزاء ما دام الوقت باقيا كما في الادلة الدالة على وجوب تغسيل الميت فان المستفاد منها وجوب التغسيل الى ان دفن الميت فلو تيمم الميت لفقدان الماء ثم وجد الماء قبل ان يدفن يجب تغسيله بالماء هذا تمام الكلام في الامر الواقعي الاضطراري واما الامر الظاهري الشرعي والمراد منه هو ما جعله الشارع حجة كخبر المسلم وسوق المسلمين وقول المسلم والاعتماد على الجوارح من حيث المسلمين مثلا او القرائن او الاستصحاب الى غير ذلك فنقول ان الامر الظاهري الشرعي يفيد الاجزاء [illegible] الامر [illegible] مقدمة ان هذه الامارات هل هي كواشف عن الواقع ومرات له [illegible] انما هو لكونها مرآة للواقع وكواشف عنه ام لا بل العمل بها انما هو من باب التعبد وبعبارة اخرى ان المقصود للشارع من جعل هذه الامارات حجة هل هو الوصول الى الواقع وانما جعلها حجة لكونها موصلة الى الواقع فانها وان لم تكن [illegible] الوصول الى الواقع ام لا بل جعلها بدلا عن الواقع قائمة مقامه فان كان المقصود من جعلها حجة هو الوصول الى الواقع وجعلها حجة لكونها موصلة اليه غالبا فالامر الظاهري الشرعي لا يفيد الاجزاء لو انكشف الخلاف لان المطلوب من الامر هو الواقع والحجية ان كان المقصود من جعلها حجة هو جعلها بدلا من الواقع قائمة مقامه فالامر الظاهري الشرعي يكون مفيدا للاجزاء لو انكشف عدم المطابقة مع الواقع لان الشارع جعله بدلا من الواقع قائمة مقامه ثم ان الشارع هل يجوز عقلا للشارع ان يجعل ما قد يصيب وقد لا يصيب امارة ام لا بد له ان يجعل ما يصيب دائما وهو يختلف بحال فيما اذا كان باب العلم مفتوحا

الشرعي
الامر الظاهري

مصباح في الفرق بين الامر الظاهري والشرعي

الامر الظاهري
الشرعي

منسدا ام لا فنقول الاشياء في حد ذواتها بحسب الحصر العقلي على اقسام سبعة منها ما لو جعله الشارع امارة يصيب الواقع دائما ولا يتخلف ابدا ومنها ما لو جعله امارة يتخلف دائما ولا يصيب ابدا ومنها ما لو جعله امارة قد يصيب وقد يتخلف الا ان اصابته اكثر وهذا على قسمين قسم يكون التخلف شاذا نادرا كان يصيب مائة مرة ويتخلف مرة واحدة وقسم يكون التخلف قدرا معتدا به كان يصيب مائة مرة ويتخلف اربعين مرة ومنها ما لو جعله امارة قد يصيب وقد يتخلف الا ان تخلفه يكون اكثر وهذا ايضا على قسمين قسم يكون اصابته شاذا نادرا كان يتخلف خمسين مرة ويصيب مرة واحدة وقسم يكون اصابته قدرا معتدا به كان يتخلف خمسين مرة ويصيب عشرين مرة ومنها ما لو جعله امارة قد يصيب وقد يتخلف ولكن لا غلبة في شيء من الاصابة والتخلف بل هما على حد سواء وعلى جميع التقادير لا يخلو اما ان يكون باب العلم مفتوحا او مسدودا وعلى فرض الانسداد اما ان يكون الانسداد ذاتيا لا من قبل المكلف سواء كان لفقد المقتضي كعدم وصول اليد الى الامام عليه السلام او لوجود المانع كاختلال النظام لو كان المطلوب من كل احد هو تحصيل العلم واما ان يكون من قبل المكلف كتقصيره من تحصيل العلم [illegible] على العمل بما يعتقده لو بالرمل والجفر ونحوهما وعلى فرض الانسداد فهي من القبيل الاول اما ان يكون التكليف باقيا ام لا اما القسم الاول وهو ما لو جعله الشارع امارة يكون موصلا الى الواقع مصيبا دائما فيجوز عقلا للشارع ان يجعله امارة سواء كان باب العلم منفتحا او منسدا واما القسم الثاني وهو ما لو جعله الشارع امارة لا يكون مصيبا ابدا فلا يجوز للشارع عقلا ويقبح منه ان يجعله امارة سواء كان باب العلم مفتوحا او مسدودا ولما تحصر البواقية فان كان باب العلم مفتوحا فيقبح على الشارع ولا يجوز له عقلا ان يجعل ما يتخلف عن الواقع ولا يصيب امارة لان مع امكان الوصول الى الواقع جعل ما لا يصيب الى امارة تفويت المنفعة للمكلف وهو قبيح خلافا لبعض من الاصلاء حيث قال يجوز للشارع حال الانفتاح [illegible] العلم ان يجعل ما يكون تخلفه عن الواقع شاذا امارة وهو القسم الثالث من الاقسام السبعة لان المدلية في جعل الشارع واحكامه على الحكمة الا ترى ان مقصود الشارع من قصر الصلوة في السفر هو التخفيف على المسافر لكونهم متعابين وهذه العلة غير موجودة في جميع المسافرين لان منهم من لا يحصل له تعب لوفور قوة قواه ومنهم من لا يحصل تعب لوفور تهيئة اسبابه لكنه لما كان الغالب على المسافرين هو حصول التعب والمشقة قصر الصلوة في السفر وجعل الحكم كليا لكل شيء لو جعله الشارع امارة لكان ايصاله واصابته الى الواقع اكثر من تخلفه لجاز للشارع ان يجعله امارة ولو كان باب العلم مفتوحا وان كان باب العلم مسدودا وكان الانسداد ذاتيا جاز له ان يجعل الاقسام الخمسة الباقية امارة لكنه على الترتيب بان يجعل اولا ما يكون اصابته مع الواقع غالبا وتخلفه عنه شاذا نادرا امارة ثم ما يكون اصابته غالبا وتخلفه قدرا معتدا به ثم ما يكون تخلفه غالبا واصابته شاذا نادرا اما جواز جعل امارة فلان المناط في التكليف هو الوصول الى الواقع وحيث انسد باب العلم الى الواقع كلما كان موصلا الى الواقع ولو شاذا نادرا جعله امارة يكون حسنا واما الجعل على الترتيب فلان المناط بعد ما كان هو الوصول الى الواقع فلا بد ان يلاحظ في مقام الجعل ما هو اقرب الى الايصال واكثر ايصالا الاقرب فالاقرب كما ذكرنا اذا قلنا بانسداد باب العلم وبقاء التكليف اما اذا لم يبق التكليف باقيا فلا حاجة الى الجعل اصلا فان كان الانسداد باب العلم غير ذاتي بل كان من قبل المكلف كتقصيره عن تحصيل العلم وعمله بما يعتقد ولو بالرمل والجفر ونحو ذلك فلا بد للشارع ان يلاحظ في مقام الجعل ان ما يريد ان يجعله امارة هل هو اكثر ايصالا الى الواقع ام ما جعله المكلف امارة لنفسه مناطا لعمله كالرمل والجفر والنجوم بالمعتقد فان كان ما يريد ان يجعله امارة له اكثر واغلب ايصالا مما جعله المكلف لعمله بان الامارة المجعولة مناطا اغلب ايصالا فلا بد للشارع ان يجعله وان كان ما جعله المكلف لعمله اغلب ايصالا

ان يمضي ما هو مناط عمل المكلف ويجعله امارة له وان لم يكن غلبة في الايصال [illegible] وكان كل واحد منها متساويا [illegible] للشارع ان يجعل امارة لان ما هو الممكن مناط لعمله على حد سواء من حيث الاصابة والتخلف فلا بد للشارع من التخيير في العمل بهما [illegible] الشارع مع احتمال ان تكون الامارة المجعولة من قبل الشارع كاشفة عن الواقع وكان العمل بها لكونها كاشفة عن الواقع ويمكن الحكم بنفي هذه الامارات والاخذ بها تعبدا محضا بل يترتب على هذا الاحتمال ثمرة ام لا والذي يظهر انه يترتب على هذا الاحتمال ثمرات الاولى انه على القول بكون هذه الامارات كاشفة يبطل التصويب ويثبت التخطئة لان المطلوب والمكلف به انما هو الواقع فان اصاب المجتهد الواقع فهو المطلوب والا فيكون مخطيا وعلى القول بكون العمل بتلك الامارات من باب التعبد يحتمل كل من التخطئة والتصويب وسياق الكلام فيه هو احتمال ان التخطئة والتصويب انما هو في الاحكام دون الموضوعات لان الموضوع لا يختلف بالعمل بالامارة المجعولة من قبل الشارع الا ترى انه لو كان العمل بالاستصحاب من باب التعبد والموضوعية واستصحبت حيوة زيد مع ان زيدا كان ميتا في نفس الامر لا يصير حيا ولا يحصل الثمرة ان كان العمل بالامارة المجعولة من قبل الشارع من باب الكشف او لكونها كاشفة عن الواقع يبطل القول بالتصويب واما اذا كان من باب التعبد والموضوعية يحتمل كل واحد من التخطئة والتصويب في الاحكام دون الموضوعات الثانية انه على القول بكون العمل بتلك الامارات لكونها كاشفة يبطل القول بالظنون الطريقية لان القائل بالظن يقول بانه بعد الانسداد لسنا مكلفين بالعمل بالواقع وانما نحن مكلفون بالعمل بما ظن انه مودى الطرق [illegible] او نظنه طريقا من قبل الشارع للوصول الى الواقع فكل ما ظنه طريقا من قبل الشارع يعمل به وان كان الظن بخلافه كما لو كان خبر يحكي عنه بطلان الطريقية ودل خبر حسن على عدم انفعال الماء القليل ودلت الشهرة على انفعاله وكان الظن في جانب الشهرة فان القائل بالظن الطريقي يعمل بالخبر ولا يعمل بالشهرة وهذا القول انما يصح على القول بكون العمل بالامارة من باب التعبد والموضوعية واما على القول بان العمل بالامارة من باب الكشف وكان المناط هو الوصول الى الواقع فلا معنى لهذا القول ففي المثال المذكور لعمل بانفعال الماء القليل بالشهرة عند من لا بد من العمل بالشهرة لان المناط هو الظن بالواقع والظن بالواقع في المثال المذكور في جانب الشهرة الثالثة انه على القول بكون الامارة كاشفة لا يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء وعلى القول بكون العمل بها من باب التعبد والموضوعية يكون مفيدا للاجزاء الرابعة انه على القول بكون هذه الامارات كاشفة في مسئلة وجوب التقليد يكون المناط في الرجوع الى المجتهد هو الظن بالواقع فان كان الظن في جانب الاعلم يجب الرجوع اليه وان كان الظن في جانب غير الاعلم يجب الرجوع اليه بل كان الافضل الورع فيجب الرجوع الى قول الميت ولو كان المناط هو الظن بالواقع وعلى القول بان العمل بها انما هو من باب التعبد والموضوعية فلا بد من الرجوع الى الدليل الدال على الرجوع الى المجتهد فان دل على الرجوع الى مطلق المجتهد يجوز الرجوع الى كل مجتهد كان وان دل على الرجوع الى الاعلم يجب الرجوع اليه خاصة اذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما هو المطلوب ومحط البحث وهو انه على القول بكون الامارات الشرعية كواشف للواقع والعمل بها لكونها كاشفة هل يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء ام لا يكون مفيدا له كما ذهب اليه بعض منا وعلى القول بكون العمل بها من باب الموضوعية والتعبد هل يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء كما قاله وكذا المعظم ام لا يكون مفيدا وبعبارة اخرى اختلفوا في ان الامر الظاهري الشرعي هل يفيد الاجزاء ام لا وان اختلفوا في الاجزاء يتحقق الحق في المسئلة على مسئلة اخرى وهي ان العمل بالامارات المجعولة من قبل الشارع هل هو لكونها كواشف عن الواقع والمقصود هو الوصول الى الواقع ام العمل بها من باب التعبد والموضوعية حتى ان قلنا بانها كواشف عن الواقع والعمل بها انما هو لكونها كاشفة عنه والمقصود هو الوصول الى الواقع فلا يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء لو انكشف مخالفة المودى للواقع وان قلنا بان العمل بتلك الامارات انما هو من باب التعبد والموضوعية فيكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء لو انكشف مخالفة المودى للواقع والوجه في كلتا الصورتين واضح اما عدم الاجزاء في الصورة الاولى فلان المناط والمقصود هو الوصول الى الواقع وليس في العمل بنفسه بهذه الامارات مصلحة فلو انكشف الخلاف لا بد من الاتيان بالمامور به ثانيا واما الاجزاء في الصورة الثانية فلان الانسان يحتمل ان يكون في نفس العمل بتلك الامارات مصلحة واخرى

وان بقي للمكلف من حيث كونه عاملا بالامر الظاهري الشرعي موضوعا اخر يكون تكليفه هذا لا غير لكل فرد من افراد المكلفين فرد موضوع ولكل فرد موضوع ولكل حال انه فصل بعض الاصلاح [illegible] العمل بالامارات الشرعية لكونها كاشفة عن الواقع وكان المطلوب هو الوصول الى الواقع وبينما اذا كان العمل بها من باب التعبد والموضوعية فعلى الاول لا يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء وعلى الثاني يفيد الاجزاء ونحن نتوقف في هذا التفصيل على وجه منفصل ان اوامر الشارع لا يخلو اما ان يكون من قبيل اوامر الموالي الى العبيد واما ان يكون من قبيل اوامر الاطباء الى المرضى وعلى هذين لا بد وان يكون الاوامر الظاهرية الشرعية مفيدة للاجزاء سواء قلنا بان الامارات المجعولة كواشف عن الواقع ولبيان في نفس العمل بها مصلحة ام قلنا بان العمل بتلك الامارات من باب التعبد والموضوعية وان المصلحة في نفس العمل بها لان بناء العرف على الاجزاء في اوامر الموالي بالنسبة الى العبيد وفي اوامر الاطباء بالنسبة الى المرضى فعلم منه ان لو امر المولى عبده او الطبيب مريضه لو امارة في مقام الامتثال وعمل العبد على طبق الامارة المفروضة في مقام الامتثال وانكشف خلاف الواقع لا يلتزم العبد [illegible] ثانيا الا ان يامره المولى بالاتيان ثانيا مثلا اذا قال المولى لعبده اعط زيدا درهما وقال له كل من قال لك عمرو انه زيد فهو زيد اعط الدرهم وسئل العبد عمروا ان زيدا من هو ودفع الدرهم الى من قال عمرو انه زيد ثم انكشف ان من دفع اليه الدرهم كان بكرا لا يلتزم العبد الى دفع الدرهم ثانيا الى زيد الا ان يامره المولى ثانيا بالدفع وكذا الطبيب اذا امر مريضه لشرب دواء خاص وجعل العبارة مميزة لذكر الدواء قول زيد مثلا وقال زيد ان هذا الشيء هو الدواء الفلاني فشربه المريض ثم انكشف خلاف الواقع وظهر ان ذلك الشيء الذي شربه لم يكن دواء خاصا لا يلتزم المريض على شرب ذلك الدواء ثانيا الا ان يامره الطبيب وحيث ان اوامر الشارع اما من قبيل اوامر الموالي الى العبيد واما من قبيل اوامر الاطباء الى المرضى وبناء العرف على الامتثال فيهما وعدم الاتيان ثانيا من دون امر جديد كما عرفت سواء كانت الامارات كواشف عن الواقع ام كان العمل بها من باب التعبد والموضوعية فاذا ظهر افادة الامر الظاهري الشرعي الاجزاء وعدمه على كون العمل بالامارات من باب الكشف او الموضوعية والتعبد لا وجه له وما يدل على كون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء عرفا هو انه لو قال رجل من رؤساء العرف القوافل الى زيد علي مائة دينار وجعل المعيار في معرفة زيد قول عمرو بان قال كل من قال عمرو انه زيد فهو زيد ورد احد العبيد المال من قال عمرو انه زيد وانكشف كونه بكرا بعد ذلك وحكم العرف باستحقاق الجعل ولو قال المولى ما رويت الى زيد فلا تستحق الجعل لانكر عليه ذلك اهل العرف ويقولون انك جعلت المعيار في معرفة زيد قول عمرو وقد رد العبد الى من قال عمرو انه زيد بل كان العرف في المثال باستحقاق الاجرة وكذا حكم الشرع ايضا باستحقاق الاجرة ومنها ان هذا التردد لا ينبغي ولا يليق من جلة من وضع علم الاصول لتاسيس القواعد الكلية ليعتمد عليها في الفقه وتحرير التردد في انه ان قلنا ان العمل بالامارات الشرعية من باب الكشف لا يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء وان قلنا ان العمل بها من باب التعبد والموضوعية يكون مفيدا لم يخرج محرر في الفقه والذي يذكر في الفقه هو اثبات كون الامارات الشرعية بعضها كواشف وان العمل بها من باب الكشف ولو انكشف الخلاف لا يكون العمل بها مفيدا للاجزاء الا ما اخرجه الدليل او اثبات ان العمل بها من باب التعبد وان العمل بها يكون مفيدا للاجزاء الا ما اخرجه الدليل [illegible] الامارات الشرعية ان العمل عليها من باب الكشف او من باب التعبد فهل الامر [illegible] ما ليس في الفقه احد الامرين اما اثبات ان العمل بالامارات من باب الكشف لا غير او [illegible] باب التعبد لا غير [illegible] او من باب التعبد فالاصل [illegible] واما تجويز التردد من دون ترجيح وابتناء الحكم عليه كما صنع ذلك البعض فلا فائدة فيه ومنها ان قولكم وان قلنا بان العمل بتلك الامارات انما هو من باب الموضوعية والتعبد يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء باطلاقه محل نظر لان معنى كون العمل بها من باب التعبد هو ان في نفس العمل بها يكون مصلحة وان العمل بها ذو مصلحة وبعدما صار العمل بها ذا مصلحة لا يخلو اما ان تكون المصلحة الثابتة في نفس العمل بها مساوية مع المصلحة الواقعية او زائدة عنها او ناقصة منها فان كانت المصلحة الثابتة في نفس العمل بها مساوية مع المصلحة الواقعية او زائدة عنها يكون العمل بها مفيدا للاجزاء مسقطا للواقع وان كانت المصلحة الثابتة في نفس العمل بها ناقصة بالنسبة الى المصلحة الواقعية يجوز للشارع ان يامر باتيان المامور به الواقعي ثانيا ليستدرك المصلحة الواقعية الزائدة عن المصلحة الثابتة في نفس العمل ويجزئه لا يكون العمل بها في هذه الصورة مفيدا للاجزاء فيقال انكشاف الخلاف فالقول بانا ان قلنا بان العمل بالامارات الشرعية من باب الموضوعية والتعبد يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء باطلاقه محل تامل ومنها ان قولكم وان قلنا بان العمل بتلك الامارات من باب الكشف لا يكون الامر الظاهري الشرعي مفيدا للاجزاء لو انكشف الخلاف باطلاقه غير صحيح لان جعل الشارع هذه الامارات كاشفة عن الواقع لا يخلو اما ان يكون حال انسداد باب العلم او حال الانفتاح فان كان حال انسداد باب العلم يكون العمل بها في نظر الامر الواقعي الاضطراري بمعنى ان الشخص بحال العدل فان

[illegible]

انه اريد العلم كالصورة مع التمكن حال فقدان الماء وقد مر ان الامر الواقعي الاضطراري مفيد للاجزاء واما كان حال انفتاح باب العلم فنقول
اولا انه يقبح من الشارع جعل ما يفوت به الواقع حال الانفتاح ... لو اغمضنا عن ذلك وقلنا انه لا يقبح عليه فنقول ... انكشاف الخلاف لا يخلو اما ان يكون
المكلف متمكنا من التدارك ... المصلحة النفس الامرية ام لا فان كان غير متمكن من التدارك كان مات المكلف او لم يتمكن

[illegible]

مقـام فی ان الامر الظاهری العقلی والجاری بهذا الامر
قد یکون مجتهدا وقد یکون مقلدا وقد لا یکون
مقلدا ولا مجتهدا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تبصرة في الثمرات المترتبة على النزاع في ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ام لا

[illegible]

مصباح في اجتماع الامر والنهي ومحل النزاع فيه

[illegible]

اخرى الواقع وهو الصلوة وهذا الفرد مقيدا بكونه صلوة ومن حيث كونه صلوة وفي حالة اذا كان محرم القيام ذاتيا لا يجتمع الامر والنهي فالمأمور به الاصلي والمنهي عنه
الاصلي مع قطع النظر عن [illegible] لا نهما ماهيتان متميزتان في الواقع واما المأمور به الشرعي والمنهي عنه الشرعي فيجوز ان اجتمع الامر والنهي فيهما
الا ان المأمور به عند التحقيق شيء والمنهي عنه شيء اخر ولذا يذهب احدهما ويبقى الاخر ولو كان المأمور به هو عين المنهي عنه لكان ان يذهب
كل منهما اذا ذهب الاخر مثلا اجتمع كل من الغصب المنهي عنه والصلوة المأمور بها في القيام للصلوة في المكان المغصوب وهذا القيام مأمور به لكونه
محصلا للقيام المأمور به في الصلوة ومنهي عنه لكونه محصلا للغصب ولو ذهب شيء الغصب وهو عدم رضاء المالك لا يذهب القيام المحصل
للصلوة ولو كان المأمور به عين المنهي عنه لكان اللازم ذهاب المأمور به بذهاب المنهي عنه ولما انجر الكلام الى هنا لا بأس بان نشير الى مسئلة
اجتماع الامر والنهي اجمالا فنقول اختلف الاصوليون في جواز اجتماع الامر والنهي فمنهم من جوزه عقلا ومنهم من منعه كذلك ويمكن ان يقال بالجواز
بان المقتضي موجود والمانع مفقود فلا بد من ان يكون جائزا اما كون المقتضي موجودا فلان المقتضي هو الامر والنهي المفروض وجودهما لان فرض الكلام فيما
اذا كان لكل واحد من الامر والنهي اطلاق كان شاملا لمحل النزاع كقوله اقيموا الصلوة وقوله لا تغصب فان اطلاق قوله اقيموا شامل لما اذا
كانت مقارنة مع الغصب كما ان اطلاق لا تغصب شامل لما اذا كان مقترنا مع الصلوة واما اذا لم يكن اطلاق الامر والنهي يجب ان يكون شاملا لمحل النزاع
فهو خارج عن محل الفرض واما كون المانع مفقودا فلان ما عدوه مانعا امور كلها ليس بمانع فمنها جملة ما ذكره من لزوم اجتماع الضدين في محل
واحد وهو باطل واذا بطل اللازم فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا بها ومنهيا عنها يلزم ان يكون
محبوبة ومبغوضة وهو ما ذكر من اللازم من اجتماع الضدين في الشيء وليست الجهة تقييدية حتى يصير الموضوع متعددا بل الجهة تعليلية
التعليلية ليست مكثرة للموضوع فما هو محل الكلام المانع من جهة لزوم اجتماع الضدين ومرجع هذا الكلام الى انه ان كانت الجهة تقييدية يكون اجتماع
الامر والنهي جائزا وان كانت الجهة تعليلية لا يكون جائزا والمانع يدعي ان الجهة في مثل الصلوة في الدار المغصوبة تعليلية فاللازم في المقام تحقيق
المرام ببيان امور الاول ان المعيار في الجهة التقييدية والتعليلية والفرق بينهما ما ذا الثاني ان الجهة في الامثلة الشرعية التي تكون محلا للنزاع
تعليلية او تقييدية الثالث ان الجهة على فرض كونها تعليلية هل تستلزم اجتماع الضدين ام لا وان كان اجتماع الضدين يكون الكلام لا اما الامر
الاول فالاولى نقل من كلمات علماء الكلام ان المراد بالجهة التقييدية ما كانت مكثرة للموضوع كتقييد الحيوان بالناطق وان مثل [illegible]
العنوان فالمراد بتقييده بمثل هذه القيود يصير نوعا وان المراد بالجهة التعليلية ما لم تكن مكثرة للموضوع كذات البارئ تعالى بملاحظة كونه
عالما او رازقا او قادرا او بصيرا او غير ذلك من الصفات فان ذات البارئ بملاحظة اتصافه بالعلم ليس غير ذاته مع ملاحظة كونه متصفا
بالقدرة وكذا مع ملاحظة اتصافه بالقدرة ليس غير ذاته مع ملاحظة اتصافه بالرازقية او العز وكذا مثلا اذا تكلم نقول يكون [illegible] المترادفات
ويكون كل واحد هو فرد [illegible] كما عليه اكثر اهل العلم واما اذا قلنا بانها من المترادفات فعدم تكثر الموضوع بملاحظة كل واحد
منها واضح وقال بعض المتاخرين ان المعيار في كون الجهة تقييدية او تعليلية هو انه ان كان القيد داعيا للامر الى الامر بالمامور به فالجهة تعليلية وان
كان القيد قيدا للمامور به بان يكون المامور به هو المقيد فالجهة تقييدية مثلا اذا قال السيد لعبده اكرم زيدا العالم وكان مراده من موضوع الاكرام هو
الزيد من اي جهة كانت سواء اكرمه لعلمه او لفقره او لقرابته او لغربته ولكن كان الداعي الى الامر باكرامه هو علمه تسمى الجهة تعليلية واذا
كان مراده من هذا الكلام ان الواجب عليك هو الاكرام بقصد كون زيد عالما واما اكرامه بقصد كونه غنيا او فقيرا فليس مامورا به تسمى
الجهة تقييدية [illegible] فنقول الجهة في قوله عليه السلام اجلس متشهدا تعليلية لان المامور به هو الجلوس بقصد التشهد واما الامر الثاني
فانظر الى ان القيود المذكورة في الخطابات الشرعية قيود للمامور به وان الجهة تقييدية مكثرة للموضوع لان الظاهر من قوله عليه السلام اجلس متشهدا
ان المامور به هو الجلوس للتشهد لا الجلوس مطلقا وان التشهد داع للشارع الى الامر به ولا شك ان قيد التشهد منوع للجلوس لان الجلوس
للتشهد نوع والجلوس المطلق نوع والجلوس المقترن بعدم رضاء المالك نوع وفي الجلوس للتشهد في المكان المغصوب اجتمع في هذا الجلوس
نوعان احدهما يكون مامورا به وهو الجلوس للتشهد والاخر يكون منهيا عنه وهو الجلوس المقترن مع عدم رضاء مالك المجلس والدليل على ذلك
هو انه يذهب احدهما وهو الجلوس المقترن بعدم الرضاء ويبقى الاخر ولو كان الجلوس الا شيئا واحدا شخصيا وكانت الجهة تعليلية كما ادعاه
المانع يلزم اجتماع الضدين لكان اللازم ذهاب الجلوس مطلقا بذهاب الجلوس المقترن بعدم الرضا لان القيد في الجهة التعليلية ليس قيدا للمامور به
حتى يصير المامور به بملاحظة وجود القيد نوعا وبملاحظة فقده نوعا اخر وانما هو داع وباعث للامر الى الامر بالمامور به وليس المامور به الا
شيئا واحدا واما الامر الثالث فالظاهر انه لا مانع من اجتماع الامر والنهي وان كانت الجهة تعليلية لان ما يتصور ان يكون هنا مانعا هو وجوه

صيرورة الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا وهذا ليس بمانع لانه يمكن ان يكون الشيء الواحد من جهة محبوبا ومن اخرى مبغوضا [illegible] الا ترى انك
تقول احب فلانا لكونه عالما ولكنه ابغضه لكونه متكبرا والذي مانع كون الشيء [illegible] محبوبا من جهة يكون مبغوضا
من تلك الجهة بعينها اما اذا كان محبوبا من جهة ومبغوضا من جهة اخرى فان تكون الجهتان من قبيل تقابل التضايف كالابوة والبنوة والفوقية
والتحتية فلا فان الشخص الواحد يمكن ان يكون ابا وابنا لكونه ابنا كما يكون ابا لزيد وابنا لعمرو والشيء الواحد يمكن ان يكون فوقا وتحتا
كالسقف فانه فوق بالنسبة الى الارض وتحت بالنسبة الى السماء مع ان الابوة والبنوة والفوقية والتحتية متقابلان تقابل التضايف فبطل [illegible]
زعمه لانه لا مانع من ان يكون الشيء الواحد الشخصي مامورا به ومحبوبا من جهة ومنهيا عنه ومبغوضا من جهة اخرى فليعلم ان ما ذكره بعض الاجلاء
من ان الجلوس بقصد التشهد نوع يكون مامورا به والجلوس في المكان المغصوب نوع يكون منهيا عنه ليس مراده ان القصد معتبر في الجهة التقييدية
وانما كان ما ذكره من باب المثال والمراد هو تقييد المامور به بقيد بحيث يمتاز عما عداه في الخارج فالمقصود كان ذلك القيد هو القصد او غيره
الا ترى ان المنسبق من قوله جامع امرأتك بعد كل اربعة اشهر دفعة هو كون المجامع حال الحيض هو نوعا مباينا لما يكون المجامع بعد اربعة
الشهر غير ان يكون في حيض وان يكون في الحيض ولا يكون بعد اربعة اشهر وان يكون في الحيض وبعد اربعة اشهر ففي مادة الاجتماع يجتمع الامر والنهي
لكونه بعد اربعة اشهر يكون مامورا به سواء قصد ذلك ام لا ولكونه في الحيض يكون منهيا عنه فالقيد هنا هو كون الجماع بعد اربعة اشهر ولا دخل
للقصد فيه وليعلم ايضا انه اذا كان المناط في جواز اجتماع الامر والنهي هو كون الجهة تقييدية لا تعليلية وكانت الحيثية في تعدد الجهة
كافية كما ذكرنا [illegible] من وجه يكون غالب القيود [illegible] محل النزاع غير محتاج اليه لانه يكفي حصول تعدد الجهة مع وحدة جهة منها
فان من جملة ما ذكروه من القيود هو كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه لا عموما مطلقا مع انه يمكن تحقق الجهة في عموم المطلق ايضا
فانه اذا قال صل ولا تصل في المكان المغصوب مع ذكر [illegible] المكلف في المكان المغصوب يمكن ان [illegible] تعلقه ما اجتمع فيها الامر والنهي
المكان مامورا بها من حيث كونها صلوة محصلة للصلوة المطلقة وتكون منهيا عنها لكونها صلوة في المكان المغصوب بان تكون الصلوة المطلقة مامورا بها وتكون الصلوة
المقيدة منهيا عنها والى هذا [illegible] جملة من الموارد التي اخرجوها عن محل النزاع يمكن تصوير تعدد الجهة بعد كون الحيثية كافية في تعدد الجهة وجعله من محل
النزاع حتى لا نقول باجتماع الامر والنهي فيها اذا كان الامر عينيا كما اذا انحصر فرد المامور به في ضمن الفرد المنهي عنه كما اذا انحصر فرد الصلوة مثلا
في الصلوة في المكان المغصوب لان الاجتماع في مثله يؤدي الى التكليف بما لا يطاق واما مع قطع النظر عن ذلك فلا مانع من كونها مامورا بها من حيث كونها
صلوة ومنهيا عنها من حيث كونها غصبا وكذا لا نقول بالاجتماع اذا كان التخيير شرعيا [illegible] المخرجة من محل النزاع
يمكن الاجتماع في جميع الامثلة اذا كان الامر عينيا او تخييريا شرعيا اذا كانت تقييدية الجهة وجواز الاجتماع كما قال بعض الاجلاء لا يجوز
اجتماع الامر والنهي لانه كلما تواردا امر ونهي على موضوع لا بد للشارع من ان يلاحظ مصلحة الامر ومفسدة النهي فان كان الراجح هو مفسدة النهي
فلا بد من ان ينهى عنه وان كان الراجح هو مصلحة الامر فلا بد من ان يامر به وان تساويا فلا يامر به ولا ينهى عنه ويكون كالمباح فان المباح قسمان قسم
لا يكون فيه مصلحة ولا مفسدة اصلا وقسم يكون فيه كل واحد من المفسدة والمصلحة الا انهما تعادلا ولا يترجح احدهما على الاخر فلا يمكن
مورد يجتمع فيه الامر والنهي [illegible] بذلك هو العقل القاطع لان الامر بالموصوف والنهي عنه [illegible] والمنكر فيه [illegible] اولا بالنقض
بالاجتماع المورد فانه جائز اتفاقا ولو ذكرته لكان اللازم عدم الاجتماع فان قلت فرق بين المورد والمصادقة لان متعلق الامر والنهي
في الاول شيئان متمايزان ذاتا ووجودا وليس الامر كذلك في الثاني لان المامور به والمنهي عنه فيه وان كانا متمايزين ذاتا لكنهما متحدان وجودا
قلت قد عرفت ان المامور به والمنهي عنه في المصادقة ايضا متمايزان ذاتا ووجودا فان كان تعدد الجهة كافيا في صحة الاجتماع فهو موجود في
كل من المورد والمصادقة وان لم يكن كافيا فينبغي ان لا يكون كافيا في كل منهما وثانيا ان المقدمة الثابتة الحاكمة بلزوم موازنة المفسدة
والمصلحة مع الاخرى في النهي او الامر انما هو فيما اذا اراد الامر بالشيء مطلقا ومن جميع الوجوه او اذا اراد ان ينهى عنه مطلقا ومن جميع
الوجوه بمعنى انه اذا كان شيء فيه مصلحة وفيه مفسدة واراد الشارع ان يامر به مطلقا بان يكون دائما مامورا به او ان ينهى عنه بان يكون
دائما منهيا عنه فلا بد من ان يوازن المصلحة مع المفسدة فان كان الراجح هو المصلحة امر به وان كان الراجح هو المفسدة نهى عنه واما اذا

لو يرد ذلك فلا يلزم الموازنة ويمكن ان يامر بشيء من جهة وينهى عن ذلك الشيء بعينه من جهة اخرى ولا مانع من ذلك نعم اذا انحصر فرد المامور به في
فرد يجتمع مع المنهي عنه كما مر بيانه فلا بد اما ان يامر به او ينهى عنه لاستلزام اجتماعهما التكليف بما لا يطاق او لاستلزام الامر بذلك الفرد الامر
بارتكاب الحرام لان ارتكاب هذا الفرد المامور به لا ينفك عن ارتكاب الحرام فلو امر بهذا الفرد يستلزم هذا الامر الامر بارتكاب الحرام
لان الامر بالشيء امر بلوازمه وقال بعض اخر لا يمكن اجتماع الامر والنهي لانه لا بد في العبادة من قصد التقرب ولو كان النهي
متعلقا بالعبادة لا يمكن قصد التقرب بها فلا يجوز اجتماع الامر والنهي ويرد عليه اولا ان هذا الدليل اخص من المدعى لان المدعى اثبات
عدم الجواز مطلقا وغاية ما يثبت من هذا الدليل هو عدم الجواز فيما يحتاج الى قصد التقرب واما ما لا يحتاج الى ذلك كالتوصليات والمعاملات فلا وثانيا
بالنقض بالعبادات المكروهة باعتبار مكانها كالصلوة في الحمام فانها عبادة مكروهة تحتاج الى قصد التقرب فكل ما تقول فيها نقول في الصلوة في المكان
المغصوب وحاصل ان اللازم من قصد التقرب انما هو بالنسبة الى اصل العبادة لا ملاحظة خصوصيات تكون خارجة عن اصل العبادة فلا
[illegible] اخرى القدر اللازم على المصلي في المكان المغصوب من قصد التقرب هو ان ينوي اصل الصلوة متقربا الى الله واما التقرب بهذه الصلوة المقارنة مع
الغصب بان يكون اقتران الغصب جزء من اسباب التقرب فلا ولا ريب في ان المانع من قصد التقرب هو الغصب وهو غير داخل في نية المكلف
وان التقرب بمحل الصلوة مكان لا مانع منه وقال بعض الاجلاء لا يجوز الاجتماع وان [illegible] الامر في مورد الاجتماع من جواز ارتكاب
وعدم نهيه عن ارتكاب مورد اجتماع الامر والنهي مثلا اذا امر السيد عبده بسفر ونهاه عن ركوب فرسه المخصوص به لا شك ان النسبة بين
الامر والنهي هو العموم من وجه ومادة اجتماع الامر والنهي هو السفر راكبا فرس المولى ولو [illegible] العبد سيده عن ذلك لنهاه المولى وانكر ذلك عليه ويجاب
عنه بان هذا خارج عن محل النزاع لان النزاع في جواز العقل لا العرف والنهي وما ذكره من الانكار انما هو بالنسبة الى العرف ونحن لا ننكر عدم جوازه
عرفا وشرعا واما العقل ففي المثال المذكور يحكم بانه اذا ركب العبد فرس المولى وسافر يكون ممتثلا من جهة وعاصيا من اخرى كالصلوة في الدار
المغصوبة والشيخ علم جواز ذلك شرعا لانه لو اذن الشارع بالاتيان بالمامور به في مادة الاجتماع يستفاد منه ذلك جواز ارتكاب المنهي عنه في مادة
الاجتماع لان الاتيان بالمامور به في مادة الاجتماع لا ينفك عن ارتكاب المنهي عنه ويستلزم ارتكابه فيكون الاذن في ارتكاب المامور به
والاتيان به اذنا في ارتكاب المنهي عنه لان الاذن في الشيء اذن في لوازمه واستفادة ذلك من كلام الشارع دون حكم العقل هو لان حكم الشارع حكم العقل
باللفظ واللفظ له اطلاق يستفاد منه ذلك فانه لو سئل الشارع عن مادة الاجتماع وقال افعل يستفاد منه جواز ارتكاب المنهي عنه المجامع المقارن
في الوجود مع المامور بخلاف حكم العقل فانه ليس فيه لفظ واطلاق يستفاد منه ذلك بل العقل يحكم بذلك بان يكون مطيعا من جهة اتيانه
بالمامور به وعاصيا من جهة ارتكابه بالمنهي عنه ووجود اللفظ المطلق المفيد للاذن في ارتكاب المنهي عنه غير كاف في حكم الشارع قلنا بعدم الجواز اذا
كان بخبر شرعا ولو فرض امكان كون حكم الشرع لو توقف على طبق حكم العقل بحيث لا يكون له اطلاق يستفاد منه جواز ارتكاب المنهي عنه عرفا قلنا
بجواز الاجتماع شرعا وعرفا ايضا وقال بعض الاجلاء لا يجوز الاجتماع لان تجويزه ينافي اللطف لان اللطف عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ولا شك في ان الاتيان بالمامور به في مادة الاجتماع لا ينفك عن ارتكاب الحرام وارتكابه يقرب العبد الى المعصية ويبعده عن
الطاعة فتجويزه يستلزم تجويز ما يبعد العبد عن الطاعة ويقربه الى المعصية وهو مناف مع اللطف واللطف على الله واجب فكل ما كان منافيا مع
اللطف يحكم العقل حكما قطعيا بعدم جوازه والجواب عنه بان مراده ان كان ان تجويز اجتماع الامر والنهي ينافي اللطف ان كان متعلق الامر
والنهي شيئا واحدا شخصيا فهو مسلم لا نتنازع به الا ان محل النزاع ليس كذلك وان كان مراده انه ينافي اللطف وان كان متعلق الامر والنهي متعددا
فاللازم منه جوازه في المورد ايضا مع انه جائز بالاتفاق فان قلت المراد هو الشق الاول من الترديد ومحل النزاع هو اجتماع الامر عدم
والنهي مصداقا في مورد الاجتماع يكون واحدا شخصيا ويدل على ذلك صحة الحمل في المصداق فانه يصح الحمل على القيام الحاصل في الصلوة
في المكان المغصوب انه صلوة وانه غصب وصحة الحمل دليل الاتحاد دون ذلك بخلاف المورد فانه لا يصح فيه الحمل ولا يصح ان يقال هذا النظر
الصلوة ولا انه صلوة على النظر فيما اذا كان المكلف مصليا ناظرا الى الاجنبية كما هو احد الامثلة للاجتماع المورد قلت مرجع هذا
الكلام الى ان الجهة تعليلية لا تقييدية وليس كذلك كما حققناه وقد مر الكلام فيه مستوفى وتبين ان الجهة تقييدية لان القيام المقرون

المقرون بقصد التقرب والطاعة واستقبال القبلة وغير ذلك من الشرائط المعتبرة في الصلوة غير القيام المقرون بعدم رضا المالك والاول متعلق للامر هو الاول والثاني
متعلق للنهي هو الثاني في الاول فان قلت القيام شيء واحد شخصي وليس متعددا وليس القيام باعتبار الاول غير القيام باعتبار الثاني وانما الاختلاف
اوصاف كزيد العالم والجاهل فان زيدا بملاحظة كونه عالما ليس غيره بملاحظة كونه شاعرا او كاتبا وكذا زيدا القائم والقاعد فان زيدا هو واحد شخصي لا يتعدد
باعتبار كونه قائما او قاعدا وانما يختلف وصفه قلت اولا لا نسلم ذلك ولو سلمنا ذلك فهذا القدر كاف في صيرورة الشيء متعلقا للاحكام المختلفة فان
المطلق يمكن ان يكون بحسب الاطلاق متعلقا لحكم وبعد تقييده بقيد صار متعلقا لحكم ومع تقييده بقيد اخر صار موضوعا اخر وعلى هذا لو سلمنا
ما ذكرته لا باس بان يكون القيام بالاعتبار الاول مامورا به وبالاعتبار الثاني منهيا عنه فان قلت اذا سلمت كون القيام واحدا شخصيا لا مفر لك
من القول بعدم جواز الاجتماع لاستلزام القول بالجواز اجتماع الضدين في الشيء الواحد الشخصي وهو باطل قلت قد مر ان القدر المسلم من بطلان
اجتماع الضدين انما هو اذا كان الشيء موضوعا ومعروضا لكل واحد من الضدين من جميع الوجوه كان يكون الشيء من جميع الوجوه محبوبا ومن جميع الوجوه
مبغوضا او كان معروضا لاحد الضدين من جهة وكان معروضا للضد الاخر من تلك الجهة كان يكون محبوبا من جهة وكان مبغوضا من تلك الجهة
واما اذا كان معروضا لاحد الضدين من جهة وكان معروضا للضد الاخر من جهة اخرى كان يكون الشيء محبوبا من جهة وكان مبغوضا من جهة
اخرى فلا دليل على بطلان اجتماع الضدين في مثله بل هو واقع في عرف الناس [illegible]
وابغضه لتكبره الى غير ذلك من الامثلة فتامل جدا فانه كلام جيد وقال بعض الاجلاء لو كان الاجتماع جائزا للزم كون الشيء
الواحد حلالا وحراما وطاهرا ونجسا مع انه باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لا شك في كون لحم الشاة حلالا ذاتا ولا شك
في كون الغصب حراما فلو غصب احد شاة غيره وذبحها للزم ان يكون لحمها حلالا وحراما وبناء على القول بجواز الاجتماع ان يقول بجواز اكل
هذا اللحم مع انه لا يجوز اجماعا وكذا لا شك في ان الثوب المحمول من القطن طاهر ذاتا [illegible] ولا شك [illegible] في كون [illegible]
[illegible] للزم ان يكون طاهرا ونجسا [illegible] بجواز الاجتماع ان يقول [illegible] الصلوة [illegible]
ولا [illegible] الصلوة هذا ما ذكره [illegible] اللازم وبطلانه [illegible] البديهيات فالملزوم [illegible] جواز اجتماع الامر والنهي مطلقا والجواب عنه
بمنع الاتفاق على بطلان اجتماع الحرمة والحلية في لحم الشاة المغصوبة والطهارة والنجاسة في الثوب المحمول من القطن الملاقي للنجس وان الاجتماع فيهما
مما لا ريب فيه ولا شك ولا ريب في ان [illegible] المغصوبة ليس [illegible] في الاول جهة حلية [illegible] جهة الاثم والنهي
في الثاني جهة اباحة اصلا فلو اكل المكلف لحم الشاة المغصوبة ليس عليه الا اثم واحد [illegible] ولو غصب خنزيرا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في الارتكاب اصلا وذلك لان الاذن في الارتكاب في مثله يستلزم الاذن في [illegible] لان الاذن في الشيء اذن في لوازمه وكذلك على
جانب النجاسة [illegible] الاذن في استعمال [illegible] يستلزم الاذن في استعمال النجس وبعد
ما عرفت ان هذه الموانع كلها ليست [illegible] فالحق جواز اجتماع الامر والنهي عقلا وعرفا لا شرعا كما مر [illegible] شرطين احدهما وجود
المقتضي وهو وجود الامر وهو متحقق [illegible] الحسن والقبح ذاتيين واما يكون الدليل الدال على الامر مطلقا يجب ان يشمل اطلاقه محل النزاع وثانيهما وجود
المقتضي حيث كان الحسن والقبح ذاتيين [illegible] لانه كلما صدقت الماهية التي يكون ذاتها حسنة يكون الحسن فيها موجودا وكلما تحقق الحسن فيها
اقول هذا الكلام متوقف على اثبات ان كلما كان الشيء حسنا يامر به الشارع ولا دليل عليه بل القدر الثابت انما هو ان الشارع لا يامر
الا بما كان حسنا لا ان كل شيء يكون فيه حسن لا بد من ان يامر به الشارع وعلى هذا يمكن ان يكون الشيء حسنا ولا يامر به الشارع [illegible] كالصلوة
في المكان المغصوب فانه يمكن ان يكون حسنة ومع ذلك لا يامر بها الشارع في المكان المغصوب فلم يكن المقتضي موجودا بخلاف ما اذا لم يكن الحسن
والقبح ذاتيين بل كانا بالوجوه والاعتبارات فانه لا يمكن الحكم بوجود الحسن والقبح في كل مورد اذ يمكن ان لا يكون ذلك الوجه الاعتباري
الذي صار سببا للامر بالحقيقة في مورد موجودا مثلا اذا [illegible] اعتباري للامر بالصلوة في المسجد او في مكان مباح لا يمكن الحكم
بوجود ذلك الوجه الاعتباري في المكان المغصوب لامكان عدم وجوده فيها بخلاف ما اذا [illegible] الحسن
في ذاتها فانه كلما تحقق ما يصدق عليه انه صلوة يكون الحسن فيها موجودا الا انه على فرض كون الحسن ذاتيا يوجد الحسن للصلوة كالزوجية للاربعة
فكما لا يمكن انفكاك الزوجية عن الاربعة كذلك لا يمكن انفكاك الحسن عن الصلوة والموجد للمقتضي حيث كان الامر مستفادا من الاطلاق

تبصرة في ذكر الثمرات المترتبة على كون الحق القسم الثاني

وبعد التعارض يقدم الالتزام اللفظي على العقلي اعني النهي على الامر وجوبه اخر تخصيص العموم الاحوالي المستفاد من ... بالاطلاق ...

مبحث في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده على اقوال ثلاثة

لان الامر المضيقين مع عدم امكان ارتكابهما في ان واحد تكليف بالمحال ... فان كان احد المضيقين اهم لا بد من الامر ...

٢٣

في بيان ان العقل كما يدرك الحسن والقبح يدرك الثواب والعقاب ام لا

في بيان ان العقل كما يدرك حسن الشيء والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب ام لا

٢٤

لفظ وامتثل الامر او خالف النهي انه اطاع او عصى ويحكم العقل باستحقاق الثواب او العقاب واما اذا لم يكن خطاب لفظي وكان المطلب
هو مجرد حكم العقل فبالامتثال وعدمه لا يصدق انه اطاع فلان او عصى وبعد عدم تحقق صدق الاطاعة والعصيان لا حكم للعقل في استحقاق
الثواب والعقاب واجاب عنه الاستاد الشريف بان المناط في حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب انما هو الاتيان بمحبوب المولى
او مبغوضه ولا دخل للخطاب اللفظي في ذلك ولا خصوصية فيه لحكم العقلاء باستحقاق العبد القادر لو امر المولى ظلل اللوم والعقاب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مصـ ٢ فى بيان حجية العقد وعدمها

والتفضل اشارة الى ما اصطلح المتكلمون من ان النفع الراجع الى العبد ان لم يكن الا مستحق او لا فان كان لا مستحق لذكرا ... مقرونا بالتعظيم والاجلال يسمى ثوابا وان لم يكن مقرونا بالتعظيم والاجلال يسمى عوضا وان لم يكن النفع الراجع اليه ... يسمى تفضلا وذكروا للحكم واحد منها شرايط وتقدم فى كلام المص رحمه الله ذكر العوض وشرايطه ...

[illegible]

مصـ ٢ هل يجوز ان يكون واقعة من الوقايع خالية عن الحكم عن الحكم ام لا

فى مبحث المفاهيم من انه من الدلالات اللفظية كمثلا وجه الاطلاق كلامه من جعل المفاهيم من الدلالات العقلية لانك قد عرفت ان فى المفاهيم قولين ...
عليه ان يقول ... منها ما يكون بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم على احد القولين ... ان المفاهيم من الدلالات العقلية عند الكل ...
يكون العقل بواسطة خطاب الشرع ... من يقول بانها من الدلالات العقلية ... لا يستقل بحكم العقل ... الا ملاحظة خطاب الشرع لان
حكم العقل ... ثبات حكم المسكوت عنه ... لغرابة كلام الحكيم ...

[illegible]

مسألة في انه هل الاصل في اثر خلو الواقعة عن الحكم ام لا

[illegible]

[illegible]

مسألة في ان المراد من الدليل العقلي هو قاعدة اللطف

بيانها ان الوقايع على ثلثة اقسام

[illegible]

[illegible]

كمال العلم الاول بما دون زيادة ونقصان والبيان البيان الا ان الشارح العميدي رحمه الله له مسئلة تجهنا الى البيان عن وجه لمحة انه لا يجب عقلا
على الله جعل الحكم في الوقائع التي لا يكون المصلحة او المفسدة فيها ملزمة وبعبارة اخرى لا يجب على الله جعل المندوبات والمكروهات
مع قاعدة اللطف وكيف ما اذا لم يكن العقل مستقلا في ادراك المصالح والمفاسد [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

القوانين

مصباح ٢ في تنقيح اصل البرائة

المقدمة الاولى في بيان جملة من التقسيمات التي تنفعنا في موارد استعماله ومجاريه

اصل في بيان اصل البرائة اعلم ان عادة المتاخرين من الاصوليين جرت على ان يذكروا بعد اصل الاباحة اصل البرائة وهذا الاصل اعني اصل البرائة اصل مهم كثير الفائدة في الفقه يليق بالاهتمام في فهمه لمن اراد ان يتفقه ولا بد في الاحاطة على اطرافه وفهمه كما هو حقه من رسم مقدمات ومقامات وخاتمة المقدمة الاولى في بيان جملة من التقسيمات التي تنفعنا في موارد استعماله ومجاريه وليعلم ان المتمسك باصل البرائة ومستعمله ومجريه لابد وان يكون شاكا لان العالم والظان بالظن المعتبر شرعا لا يحتاج الى اعمال اصل البرائة والشاك لا يخلو اما ان يكون شاكا في الحكم او في الموضوع بمعنى ان شكه اما ان يكون ناشئا من الشك في الحكم او يكون ناشئا من الشك في الموضوع والتميز بين الشك في الموضوع وبين الشك في الحكم هو انه ان كان رفع الشك والشبهة وظيفة الامام عليه السلام فالشبهة حكمية وان لم يكن دفع الشبهة وظيفة له عليه السلام فالشبهة موضوعية مثلا اذا اشتبه على المكلف ان السورة واجبة في الصلوة او لا فرفع هذه الشبهة وظيفة النبي وخلفائه وسمي هذه الشبهة حكمية واما اذا اشتبه عليه ان الكلب ماذا فرفع هذه الشبهة ليس وظيفة المعصوم بل لو رفعوا وبينوا معنى الكلب لكان تفضلا منهم عليهم السلام ولو اراد المكلف دفع شبهته يرجع الى اهل العرف واهل خبرة ما اشتبه عليه ويسمى هذه الشبهة موضوعية هذا احد وجوه الفرق ولذا قد يقال في الفرق ان الشبهة الحكمية لا محالة مسببة اما عن فقدان الدليل او اجماله او تعارضه بخلاف الشبهة الموضوعية فانه لا يكون كذلك الا نادرا كما في الموضوعات الخفية التي بينها الشارع كالحيض والمني والحدث ونحوها وقد يحكى الفرق بوجه اخر وهو ان موضع الشبهة لو جعل قضية مشتملة على موضوع ومحمول ومبتداء وخبر فان كان الشك في الموضوع والمبتداء لكانت الشبهة موضوعية وان كان الشك في المحمول والخبر كانت الشبهة حكمية مثلا اذا قلت الكلب نجس يكون قضية مشتملة على الموضوع وهو الكلب وعلى المحمول وهو النجس فان كانت الشبهة في هذه القضية في الموضوع تكون الشبهة موضوعية وان كانت في المحمول يكون حكمية ولكن المختار في بيان التميز هو المميز الاول اذ هو اوضح والنسب بمقصود الفقيه والاصولي وان كان الثالث انسب بالفضلاء وهذه الوجوه الثلثة متلازمة غالبا وان كان يمكن منع التلازم عقلا اذ قد يكون الشبهة في محمول القضية ولكن لا يجب المراجعة الى الشارع كما اذا سمعنا من الامام قوله الصلوة ولكن لا ندري انه قال بعده واجبة او قال انها مستحبة او كتب لفظا ولا ندري رسم خط ذلك اللفظ ولا ندري دلالة ذلك اللفظ فان الشبهة حكمية ولكن السبب من الامور الخارجية كعدم السماع او عدم معرفة رسم الخط او عدم معرفة دلالة اللفظ وكل ذلك لا يرجع الى الشارع فالنسبة بين الوجوه الثلثة من الفرق عموم من وجه بالذات الا انها متلازمة ومتقاربة غالبا وهنا وجوه اخر في الفرق يظهر بالتامل فتامل ولعلنا نشير اليها فيما بعد انشاء الله ثم ينقسم الموضوع الى موضوع مستنبط وموضوع صرف والموضوع المستنبط ينقسم الى شرعي وغير شرعي والمايز بين الموضوع المستنبط والصرف هو انه ان كان الشك في معنى اللفظ ومفهومه يسمى الموضوع مستنبطا لانه لا بد للفقيه فيه من الاستنباط فان كان فكله في غير الهيئات كمواد الالفاظ فالمرجع هو اللغة غالبا وان كان الشك في الهيئة كهيئة الامر مثلا فالمرجع هو العرف العام وان كان الشك فيهما فالمرجع في المادة هو اللغة وفي الهيئة هو العرف والى ما ذكرنا يرجع ما يقال بان

هو الموفق

الموضوع المستنبط هو عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة والالفاظ التي هي محل مناقشة هذا اذا كان الشك في معنى اللفظ ومفهومه وان كان الشك في المصداق الخارجي يسمى الموضوع صرفا لعدم الحاجة الى الاستنباط والمرجع فيه هو اهل الخبرة سواء كان اهل خبرته هو العرف العام او الخاص مثلا اذا ورد في رواية انه لا يجوز الصلوة في السنجاب فان كان الشك في معنى لفظ السنجاب يكون الشك في الموضوع المستنبط ولا بد في استعلامه من الرجوع الى اهل اللسان من اللغة او العرف وان كان الشك في المصداق الخارجي كان نعلم معنى لفظ السنجاب ومفهومه وشككنا في المصداق الخارجي انه من مصاديق ذلك المفهوم او لا يكون الشك في الموضوع الصرف وفي دفع الشبهة واستعلام الحال في مثله لا بد من الرجوع الى اهل خبرته كما مر كما والرجوع في الموضوع المستنبط الى اللغة او العرف انما هو فيما اذا لم يكن الموضوع من الحقايق المخترعة والموضوعات الشرعية كالصلوة والزكوة ونحوهما واما اذا كان الموضوع المستنبط من الحقايق الشرعية وموضوعاتها فلا بد من الرجوع الى الشارع في دفع الشبهة واستعلام الحال فالاحتياج في رفع الشبهة في الموضوع المستنبط الشرعي الى الشارع جعل بعض الافاضل الشبهة في الموضوع المستنبط الشرعي من الشبهة الحكمية وهو الحق والمختار عند الاستاد دام ظله لما عرفت سابقا من ان الفارق والمايز بين الشبهة الحكمية والموضوعية هو الرجوع الى الشارع في دفع الشبهة في الاول دون الثاني ولما عرفت سابقا من ان كل شك يرجع الى السند فهو حكمي وكل شك يرجع الى المسند اليه فهو موضوعي ومن المعلوم انطباق هذين الميزانين على الشبهة في الموضوع المستنبط الشرعي لانه اذا كانت الشبهة في الموضوع المستنبط الشرعي وكان الموضوع ذا اجزاء وشرائط كالصلوة يكون ارجاع الشبهة فيه الى الشبهة الحكمية لان الشك في وجوب السورة راجع الى ان السورة جزء لها او الطهارة مثلا شرط فيها ام لا وعلى هذا فالشك فيهما في الحقيقة راجع الى الشك في الشرطية والجزئية والشرطية والجزئية من الاحكام الوضعية التي يرجع فيها الى الشارع البتة هذا اذا قلنا بجعل الاحكام الوضعية مستقلة والا فالشبهة في موضوع المستنبط الشرعي لا يتصور الا بالرجوع لان الشبهة في الحقيقة الى الحكم التكليفي وهو الوجوب وغيره ثم ان الشبهة الحكمية في دوران الامر بين المتباينين مرجعه الى الشك في الاشتراط فيقع شك في اشتراط الامام عليه السلام في صلوة الجمعة الى الاربع في الظهر والجمعة الشك في الاول كالشك في اشتراط الثمانية في الذهاب وفي الثانية ان كان الامر في المرتبة الغير لازم عقلا في جميع اقسام الشبهة الحكمية في المتباينين الا ان الارجاع المزبور غالبي ثم تنقسم الشبهة الحكمية التي تكون مجرى لاصل البرائة ويكون اصل البرائة فيها محتاجا اليه ثم الشبهة الحكمية اما باعتبار الطلب او باعتبار المطلوب ومتعلق الطلب والاول يكون الشك في التكليف والثاني في المكلف به ثم الشبهة باعتبار الطلب ولو كيفية تنقسم الى ثلثة اقسام لان الشبهة اما ان يكون دائرة بين الواجب وغير الحرام او دائرة بين الحرام وغير الواجب او دائرة بينهما مع احتمال غيرهما فيكون الشك باعتبار الطلب او بعد احتمال غيرهما فيكون الشك في كيفية الطلب ونوعه وكذا ادراجه في الشك في المطلوب لانا لا ندعي ان المطلوب هو الفعل او الترك بل هذا الادراج اوسط فيما دار الامر بين الوجوب والحرام من دون احتمال غيرهما فان الشك

هو الوجه

فان الشك فيه في المكلف به كما سيأتي الاشارة اليه واما في دوران الشبهة بين الكراهة والاستحباب وغيرهما من الصور المتصورة من تركيب الاحكام الخمسة التكليفية سوى الثلثة المذكورة فلا حاجة فيها الى اصالة البرائة ويكفي في مقام العمل فيها العمل بقاعدة التسامح والمراد بالشبهة الوجوبية ما كان الامر فيها دائرا بين كون المشكوك فيه واجبا او غير واجب مع علم احتمال الحرمة فيه بوجه كالشك في وجوب السورة في الفرايض او الدعاء عند رؤية الهلال مثلا وفي هذا القسم بناء كل الاصوليين وجل الاخباريين ان لم يكن كلهم على البرائة لا استلزام الاحتياط العسر والحرج على ما نقل الاستاد دام ظله عن بعض من الاخباريين ما لم والمراد بالشبهة التحريمية هو ما كان الامر فيها دائرا بين الحرام وبين غير الواجب بان يكون المشكوك فيه اما حراما او غير حرام من الاباحة او الندب او الكراهة من غير احتمال للوجوب فيها بوجه من الوجوه كشرب التتن مثلا فانه غير واجب في غير حال الضرورة قطعا وانما الكلام في حرمته وعدم حرمته واختلف الاصوليون والاخباريون في هذا القسم فذهب الاصوليون الى البرائة والاخباريون الى الاحتياط كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله والمراد بكون الشبهة دائرة بين الوجوب والحرمة هو ان يكون المشكوك فيه اما حراما او واجبا كالصلوة الجمعة في زمان الغيبة كزماننا هذا فان الفقهاء اختلفوا فيها على اقوال ثلثة قول بالوجوب العيني وقول بالتحريم وان شئت مثال الحرمة الذاتية فارجع في جملة من مسائل الحيض اذ الظاهر ان صلوة الجمعة والسجدة حرمتها للحيض ذاتية فتامل وكما في السجدة فيما مكتوبة بعد قرائة العزيمة او استماعها وغير ذلك مما ذكر من التقسيمات الثلثة مع التوضيح ان الشك لا يخلو من انه اما ان يكون شكا في الحكم المعبر عنه بالشبهة الحكمية او شكا في الموضوع المعبر عنه بالشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية ايضا لا يخلو من انها اما ان تكون ناشئة من الشك في الطلب او في المطلوب بمعنى ان الشك في الحكم قد يكون ناشئا من الشك في اصل طلب الشارع بمعنى ان المكلف لكونه شاكا في اصل طلب الشارع منه يكون شاكا في الحكم وقد يكون ناشئا من الشك في المطلوب بمعنى ان شكه في الحكم انما هو لكونه شاكا في المطلوب لا في اصل الطلب بمعنى انه يكون قاطعا في اصل طلب الشارع منه لكنه يكون شاكا في ان المطلوب ومتعلق الطلب ماذا ولكونه شاكا في المطلوب ومتعلق الطلب يكون شاكا في الحكم وقد يعبر عن الشك في الطلب بالشك في التكليف وعن الشك في المطلوب بالشك في المكلف به فان كان الشك في الحكم ناشئا من الشك في اصل الطلب لا يخلو من انه اما ان يكون الشبهة وجوبية بمعنى ان الامر دائر بين كون الشيء المشكوك واجبا او غير واجب مع كونه غير حرام بان يكون الشبهة دائرة بين الوجوب وغير الحرمة من الاباحة او الندب او الكراهة كالشك في وجوب الدعاء مثلا وقت عند رؤية الهلال وعدمه فان الشبهة فيه حكمية لان في رفع الشبهة فيه لا بد من المراجعة الى الشارع وقد عرفت سابقا ان المناط والمعيار في الشبهة الحكمية هو ما كان دفعها محتاجا الى المراجعة الى الشارع والشبهة ناشئة من الشك في ان الشارع هل طلب منا الدعاء عند رؤية الهلال ام لا والشبهة دائرة بين الواجب وغير الحرام بمعنى انا نعلم قطعا ان الدعاء عند رؤية الهلال لا يكون حراما او حراما مع القطع بعدم كونه واجبا كالشك في جواز شرب التتن او اكل المارماهي او نحوهما فان الشبهة حكمية للحاجة في دفعها الى الرجوع الى الشارع والشبهة ناشئة من الشك في اصل طلب الشارع وعلى فرض الطلب لا يكون الحكم هو الوجوب بل الحكم اما ان يكون هو الحرمة

سورة ٢

او غيرها من الكراهة او الندب او الاباحة واما ان يكون الشبهة دائرة بين الوجوب والحرمة مع احتمال غيرهما
ايضا او لا كما مثلنا من المثال المتقدم من صلوة الجمعة وقراءة سورة العزيمة وغير ذلك بمعنى ان الامر دائر
بين كون الشيء الفلاني واجبا او حراما فان الشبهة فيهما دائرة بين الوجوب والحرمة والشبهة الحكمية ما كانت
الحاجة في دفعها من الرجوع الى الشارع والشبهة ناشئة من الشك في اصل طلب الشارع وهذا كله اذا كان
الشك في الشبهة الحكمية ناشئا من الشك في الطلب وان كان الشك في الشبهة الحكمية ناشئا من الشك في المطلوب
ومتعلق الطلب فلا يخلو من انه اما الا ان يكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر الارتباطيين او دائرا بين
الاقل والاكثر الاستقلاليين او دائرا بين المتباينين والمراد بالاقل والاكثر الارتباطيين هو ما كان
الامر فيه دائرا بين ان يكون المطلوب هو الاقل او الاكثر ولكن الاقل بحيث لو كان المطلوب هو الاكثر في
الواقع لا يكون الاتيان به وحده ومجردا عن انضمامه بالاكثر مسقطا للتكليف ومبرئا للذمة ولو بقدر
الاقل كالشك في الصلوة مع السورة او بدون السورة فانه لو شك في ان المطلوب هل هو الصلوة مع
السورة او الصلوة من دون سورة يكون الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين اذ حصول الامتثال ما
بالاتيان بالاقل مشروط باتيانه في ضمن الاكثر ولا يحصل الامتثال باتيانه وحده ومن دون انضمامه
بالاكثر اصلا ولو بقدره ولذا يقال عليهم الاقل والاكثر الارتباطيين ويتضح وجه ... على القول
بكون النزاع مطلقا الا على القول بكونه تقييد بان الشبهة في مثله تكون حكمية للحاجة في دفعها من الرجوع الى الشارع
ويكون الشك في الحكم ناشئا من الشك في المطلوب اذ نقطع باصل طلب الشارع ولكن نشك في ان الواجب علينا هل
هو الصلوة مع سورة او من دون سورة فالشك انما نشأ من طلب الشارع انما تعلق بالصلوة مع سورة او
بالصلوة من دون سورة والمراد بالاقل والاكثر الاستقلاليين هو ما كان المطلوب فيه دائرا بين الاقل
والاكثر ولكن كان الاقل بحيث لو اتى به وحده حصل الامتثال بقدره ولا يكون حصول الامتثال بالاقل
متوقفا على الاتيان به في ضمن الاكثر كما صحت البرائة على القول بكون النزاع من باب التعبد في وجه فانه
لو شك في ان الواجب من النزح لموت الانسان مثلا هل هو ثلثون او اربعون يكون الشك في ان المطلوب
هو الاقل او الاكثر ولكن على القول بالتعبد لو فرض ان الواجب في الواقع هو اربعون ونزح المكلف ثلثين
يحصل الامتثال بثلثين الماء به ولا يتوقف حصول الامتثال به في الاتيان به في ضمن الاربعين ومنه
ما لو امر السيد عبده باكرام جمع من العلماء وشك العبد في ان الواجب عليه هل هو اكرام عشرة او خمسة
فاكرم خمسة فانه يحصل الامتثال بقدر الخمسة ولا يشترط حصول الامتثال بها بالاتيان بها في ضمن العشرة
والشبهة في مثل هذا المثال يكون حكمية للحاجة في دفعها من المراجعة الى الشارع ويكون الشك في الحكم ناشئا
من الشك في المطلوب اذ الشك في ان الواجب علينا ماذا انما نشأ من ان مطلوب الشارع هل هو ثلثون
والتكليف مثلا عشرة في الاقل والاكثر الاستقلاليين يرجع الى العلم التفصيلي والشك التفصيلي اذ المكلف
بالنسبة الى الاقل عالم تفصيلا وبالنسبة الى الاكثر شاك تفصيلا والاكثر هو مجرى اصل البرائة للشك
في اصل الطلب والتكليف والمراد بدوران الامر بين المتباينين هو ما كان المطلوب دائرا بين امرين متبا
متباينين لا ارتباط لاحدهما بالاخر بحيث لو كان احدهما مطلوبا واخذ المكلف في مقام الامتثال واتى بما

بما ليس مطلوبا لا يحصل له الامتثال بوجه كدوران الامر بين القصر والاتمام في ثمانية فراسخ ذهابا وايابا في يوم
واحد فانه لو شك في ان المناط في القصر هل هو ثمانية فراسخ في الذهاب وحده او يكفي ذهاب ثمانية او
فراسخ في الذهاب والاياب كليهما في يوم واحد وخرج المكلف وقطع مسافة في يوم واحد يكون المسافة ثمانية
فراسخ ذهابا وايابا يحصل له الشك في ان الواجب عليه في ذلك اليوم هل هو القصر او الاتمام ويكون شكه
دائرا بين المتباينين ويكون الشبهة حكمية للحاجة في رفعها الى الشارع ويكون الشك في الحكم ناشئا من الشك
في المطلوب ثم انه اذا كان الشك في الحكم ناشئا من الشك في المطلوب وكان الامر دائرا بين الاقل والا
والاكثر الارتباطيين لا يخلو من انه اما ان يكون الشك في الجزئية كالشك في ان السورة جزء للصلوة ام لا واما ا
في مثله يكون الشك في الجزئية بمعنى ان المكلف اذا شك في ان المطلوب منه والمكلف به هل هو الصلوة من
دون سورة او الصلوة معها يكون الشبهة حكمية ويكون الامر دائرا بين الاكثر والاقل الارتباطيين للغرض
ويكون الشك في الجزئية لان الشك في ان السورة جزء للصلوة ام لا واما ان يكون الشك في الركنية كالشك
في حصول الامتثال بالصلوة مع الاخلال بالقيام المتصل بالركوع او ادامه سهوا بسبب الشك في ان القيام المتصل
بالركوع او قياما ما على ما قيل ركن ام لا واما ان لا يكون الشك في الشرطية كالشك في حصول الامتثال بالصلوة من
دون طهارة بسبب الشك في ان الطهارة مشروط فيها ام لا واما ان يكون الشك في المانعية كالشك في حصول الامتثال
بالصلوة لو اتى بها المكلف باكيا بسبب الشك في ان البكاء مانع من صحة الصلوة ام لا وكل هذه الامثلة الى
لا حاجة فيها الى التوضيح والبيان ثم ان الشك في الحكم اما ان يكون ناشئا من فقد النص او من اجمال
النص او من تعارض النصين وهذا التقسيم من خواص الشبهة الحكمية غالبا ولا يجري في الشبهة الموضوعية
اذ في الموضوعات التي لا يكون بيانها لا يتاتى انه فقد النص او هو مع المعارض او هو مجمل وهو من احكام
الفرق لنفس بين الشبهة الحكمية والموضوعية غالبا كما مر وانما قيدنا بالغالب لان من الموضوعات الحقة ما
بينه الشارع ويجب بيان الشارع فيه الاقسام الثلثة وان نشأت تلك الشبهة الحكمية ناشية
من فقد الدليل لان انتفاء هذه اصالة اعني فقد الدليل وعدم صدقها يتوقف على وجود الدليل و
وجوده يتوقف على انتفاء المراتب الثلثة اعني فقد النص واجماله وتعارض النصين لانه لو لم يكن في المسئلة
نص اصلا يصدق ان الدليل مفقود وكذا اذا كان وكان مجملا يصدق ان الدليل مفقود وكذا اذا كان ولم يكن
مجملا ولكن له معارض مساو معه في الاعتبار والحاصل انه لا يقال ان الحكم انما يكون دليلا الا ان يكون له نص
وكان ذلك غير مجمل ولم يكون له معارض مساو معه بل كان سليما عن المعارض وكلما فقد شرط من هذه الشروط
الثلثة يكون ذلك الحكم فاقدا للدليل فالشك في الحكم يكون ناشئا عن فقد الدليل وهذا اعني فقد الدليل المراد
من قال بانه يكون ناشئا اما من فقد النص او اجمال النص او تعارض النصين وانما عدل عن قولنا فقد الدليل
الى هذا التفصيل تسهيلا للامر وتقريبا الى الفهم مع ما فيه من تفاوت الاحكام وتفاوت الاقوال
وتفاوت الاستدلال سيما في تعارض النصين وعبر الاستاد الشريف رحمه الله عليه عن الشك الناشي
من فقد النص بالشك في الحدوث لان الشك في حدوث الحكم من الشارع وعبر عن الشك الناشي من اجمال
النص بالشك في الحادث لان المكلف بعد الاطلاع بالنص يعلم بان الحكم صدر من الشارع ولكنه لاجمال
النص لا يعلم ان الحكم الحادث الصادر من الشارع ماذا فيكون الشك في الحادث كما اذا قال الشارع

اكرم الزيدين واشتبه علينا ان الزيدين بفتح الدال او كسره ويمكن ان يقال انه اذا كان الشك ناشئا من تعارض النصين
يمكن ان يعبر عنه ايضا بالشك في الحدوث لانه بعد التعارض والتساقط يشك المكلف في انه هل صدر حكم
حكم في حقه ام لا فلعل هذا اعني كونه من الشك في الحدوث هو الوجه لعدم تعرض استاد الشريف له وجعل
الاصطلاح فيه فيما لا يمكن ان يجعل في وجه بعيد صورة تعارض النصين من الشك في الحادث بل هو المتعين
فيما نقطع بحجية احدهما واشتبه الحجة بغير الحجة فتامل ثم ان للاستاد الشريف رحمة الله عليه في
هذه الموارد اصطلاحات لا باس بذكرها مزيدا للبصيرة في كلامه رحمة الله عليه منها انه اذا كان الشك
في مراد الامام عليه السلام يسمى الشبهة مرادية بمعنى انه اذا صدر كلام من الامام عليه واشتبه علينا مراد
الامام سميت هذه الشبهة مرادية وان هذا المجمل مراديا واذا كان الشك في المصداق الخارجي لا في افراد
الامام عليه السلام سمى هذه الشبهة مصداقية وان هذا المجمل مصداقيا ومنها انه اذا كان الاجمال
في النص او في الحكم او غير ذلك ناشئا من الامام ومن فعله ومن قبله يسمى الاجمال ذاتيا واذا كان
الاجمال ناشئا من سبب اخر بان لا يكون من قبل الامام يسمى الاجمال عرضيا فالمجمل الذاتي في اصطلاحه
ما كان اجماله من قبل الشارع والمجمل العرضي ما لم يكن اجماله من قبله بل كان بسبب اخر وليعلم ان
اكثر علماء الاصول بل كلهم قالوا اذا كانت الشبهة حكمية وكان الشك في اصل الطلب لا في المطلوب
لا يخلو من انه اما ان يكون الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة او بين الحرمة وغير الوجوب او دائرا
بينهما ودون ان الامر بين الوجوب والحرمة مع كون الشك في الطلب وفي التكليف من دون ضم احتمال
اخر كالندب او الكراهة عليهما غير جيد لانه اذا كان الامر دائرا بينهما من دون احتمال اخر يرجع الشك
فيه الى الشك في المطلوب والمكلف به لان المكلف يعلم اجمالا على هذا ان الحكم في خصوص الواقعة اما هو الو
الوجوب او الحرمة غاية الامر انه لا يعلم الحكم خصوصا ومعينا بخلاف ما اذا ضم اليهما احتمال اخر يرجع الشك
الى الطلب والتكليف لانه على هذا كما يحتمل واحدا من الوجوب والحرمة كذلك يحتمل واحدا من الندب والكراهة
فاذا كان الحكم في الواقع واحدا من الوجوب والحرمة يكون مكلفا وان كان واحدا من الندب والكراهة لا يكون
مكلفا لان المراد بالتكليف في هذه الموارد هو الوجوب والحرمة فمع احتمال الندب او الكراهة يكون شاكا
في اصل التكليف والطلب في خصوص الواقعة مثاله الجهر في القرائة في الظهر يوم الجمعة فانه قول فيه بالحرمة
وقول فيه بالاستحباب هذا كله اذا كانت الشبهة حكمية واما اذا كانت الشبهة موضوعية وقد علمت المراد من
من الشبهة الموضوعية مما مر مرارا فلا يخلو من انها اما ان يكون الشبهة ناشئة من الشك في الطلب او من
الشك في المطلوب كما في الشبهة الحكمية فان كان الشك في الشبهة الموضوعية كان ناشئا من الشك في الطلب
لا يخلو من انه اما ان يكون الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة من الندب والكراهة والاباحة او دائرا
بين الحرمة وغير الوجوب او دائرا بين الوجوب والحرمة وغيرهما من الندب والكراهة وان كان الشك في
الشبهة الموضوعية كان ناشئا من الشك في المطلوب لا يخلو من انه اما ان يكون الامر دائرا بين الاقل
والاكثر الارتباطيين او الاقل والاكثر الاستقلاليين او دائرا بين المتباينين مثال ما اذا كانت
الشبهة موضوعية وكان الشك في اصل الطلب وكان الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة الزوجة التي

الطلب في اصل

الى شك في حلفها انه نذر او حلف وطيها ام لا اما كون الشبهة فيه موضوعية فلان في دفع الشبهة في
مثله لا حاجة الى المراجعة الى الشارع وليس دفع الشبهة في مثله وظيفة للشارع لان بيان ان هذه الزوجة
هي المنذورة وطيها ليس وظيفة للشارع واما كون الشك في الطلب في مثله فلان المكلف يكون شاكا في
الوطي عليه والحال هذه بالنسبة الى من شك في انه نذر وطيها ام لا واما كون الامر دائرا بين الوجوب وغير
غير الحرمة لانه بالنسبة الى واحد من الزوجات ان كان مكلفا بالوطي وتعلق عليه تكليف فهو الوجوب والا فلا
يكون وطيها حراما عليه بل لو لم يكن واجبا كان مندوبا كما لو شك في الاستمتاع انه جائز عليه فانه تام ام لا
الى غير ذلك من الامثلة مثال الشبهة الموضوعية فيما اذا كان الشك في اصل الطلب وكان الامر دائرا بين
الحرمة وغير الوجوب ما اذا شك في كون اللباس حريرا او لا او ان هذه الانية او ان هذا المكان او اللباس
غصب او لا الى غير ذلك من الامثلة مثال الشبهة الموضوعية فيما اذا كان الشك في الطلب وكان الامر دائرا بين
الوجوب والحرمة مع احتمال غيرهما الحكم اذا شك في انه حلف او نذر ام لا وعلى الاول فهل المنذور او المحلوف
عليه هو الوطي او ترك الوطي مثلا مثال ما اذا كانت الشبهة موضوعية وكان الشك في المطلوب وكان الامر
دائرا بين الاقل والاكثر الارتباطيين الشك في عدد الركعات اما كون الشبهة موضوعية ... فلعدم
الحاجة في دفعها من المراجعة الى الشارع وعدم كون رفعها وظيفة له واما كون الشك في المطلوب فلان الامر
بالركعة في ضمن الامر بالصلوة معلوم لا شك فيه وانما الشك في المطلوب اعني في عدد الركعات واما كون الامر
دائرا بين الاقل والاكثر الارتباطيين فلانه لو اتى بالاقل منفردا ومن دون انضمامه بالاكثر وكان الى
المطلوب في الواقع هو الاكثر لا يحصل الامتثال بالاقل ولو بقدره وكما فيما لو نذر صوم يوم ولكن لا يدري ان المنذور
هو الفرقة من الايام او هو التمر بناء على لزوم التتابع فتامل جيدا مثال ما اذا كانت الشبهة موضوعية وكان الشك
في المطلوب مع القطع بالطلب وكان الامر دائرا بين الاقل والاكثر الاستقلاليين فيما اذا كان المكلف قاطعا
باشتغال ذمته بدين لزيد مع الشك في ان الدين درهم او درهمان اما كون الشبهة موضوعية فظاهر لعدم
الحاجة من المراجعة الى الشارع لاستكشاف ان الدين الثابت لزيد على المكلف هل هو درهم او درهمان
واما كون الشك في المطلوب دون الطلب فلقطع المكلف بتوجه خطاب اداء الدين اليه وانما الشك في ان المطلوب
من المكلف هو اداء درهم او درهمين واما كون الشك في الاقل والاكثر فلدورانه الامر بين كون الدين درهما
او درهمين واما كون الاقل والاكثر استقلاليين فلانه لو فرضنا كون المكلف في الواقع مديونا بدرهمين
وادى درهما يحصل له البرائة بقدر درهم واحد مثال ما اذا كانت الشبهة موضوعية وكان الشك في المطلوب
وكان الامر دائرا بين المتباينين فيما اذا كان المكلف قاطعا باشتغال ذمته بدين لزيد وكان شاكا في ان الدين
هل هو درهم او صاع من طعام والوجه ظاهر لا حاجة الى البيان والتوضيح ويتضح لك غاية التوضيح ملاحظة
جملة من مسائل ما يدخل في البيع وما يدخل في الوصية ثم اعلم انه قد مضى في الشبهة الحكمية في دوران
الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ان الشك فيها اما ان يكون في الجزئية او في الركنية او في الشرطية

ذهب

المقدمة الثانية في ان اصل البراءة
هل هو من المسائل الفرعية او من
المسائل الاصولية الذي اختاره
السيد الاستاذ ... هو الاول

ادفى المانعية وقد صرح الاستاد دام ظله في غير محل الامانة جريان هذا التقسيم في الاقل والاكثر الارتباطيين
في الشبهة الموضوعية ايضا كما في جملة من مسائل الملاقى والنذر والعهد فانه لو حلف او نذر ان يزيت فلا يدري
ان البيت اسم للجدران الاربعة او مع السطح ام لا بالجملة كلما تعلق النذر او الحلف بمركب كما في حب الا باج
ونحوه او بسائر الموضوعات المستنبطة المركبة فانه لا بد من معقولية جريان الشك في الشرطية والجزئية والمانعية
والركنية والمانعية كما يمكن ان يمثل للشك في الجزئية بالشك في ان القبول جزء للعقد ام لا او للشك في الشرطية
بالشك في ان المقارنة اعني مقارنة القبول للايجاب شرط ام لا او للشك في المانعية بالشك في ان السكوت الطويل
الطويل بين الايجاب والقبول مانع مما تاثير الايجاب او القبول ام لا ولكن يرد بان هذه الامثلة كما ترى غير مطابقة
للتمثيل لان المحتمل هو الشبهة الموضوعية وهذه الامثلة امثلة الشبهة الحكمية للحاجة في دفع الشبهة فيها
الى المراجعة الى الشارع لكن فيه ان المقصود من المثال المرقوم ما اذا علم بان الشارع امضى العقد العرفي
وليس له امضاء خاص وتصرف خاص ولكن لا ندري الموضوع العرفي وانعقاد العرف ولا معنى حينئذ للارجاع
الى الشارع الا اذا احتمل تصرف اخر وبعد القطع بعدمه كما هو المفروض في جملة من مسائل القدوة كما في
اتصال الصفوف ومانعية تحلل الشخص المنفرد الا الشخص الواحد وكما في الوقف والوصل ونحو ذلك
فلا معنى لجعل الشبهة حكمية فتامل جيدا مع ان شيخ الاستاد دام ظله حيث ان خادمته هذا المطلب لم يكن
بصدد التحقيق وامعان النظر والتامل في الامثلة كما هو ديدن المصنفين **المقدمة الثانية**
في بيان التحقيق ان اصل البراءة هل هو من المسائل الفرعية او من المسائل الاصولية الذي اختاره السيد الاستاذ
... هو الاول تمسكا بان المعيار في المسائل الفرعية هو ان كل ما كان البحث فيها عن عمل المكلف فهو من
المسائل الفرعية لان موضوع علم الفقه هو عمل المكلف والبحث في مسائله عن عمل المكلف فكل مسئلة يكون البحث
فيها عن عمل المكلف يكون فرعية ولا شك ان البحث في اصالة البراءة عن عمل المكلف لان معنى قولهم كلما كان الشك
في التكليف سواء كان الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة او الحرمة وغير الوجوب او بينهما مع احتمال غيرهما
فالاصل البراءة هو انه كلما كان المكلف شاكا في انه هل يجب عليه الاتيان بالفعل الفلاني وكان شكه ناشيا من
الشك في اصل الطلب فلا يجب عليه ان يعمل العمل الفلاني ولا يجب عليه الاتيان به فالبحث في اصالة البراءة
عن عمل المكلف وكل مسئلة كان البحث فيها عن عمل المكلف فهو من المسائل الفرعية ... فيرى
الاستاد دام ظله ان اصل البراءة من المسائل الاصولية بعدما كان بنائه ... برهة من الزمان
على انه من المسائل الفرعية تمسكا بما تمسك به السيد الاستاد ... مستدل على ما صار اليه بانه
لا ريب في ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
والبحث في اصل البراءة لا يخلو حاله اما ان يكون عن حكم العقل بناء على كونه مدرك اصل البراءة هو حكم
العقل واما ان يكون عن ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط بناء على كون المدرك في اصل البراءة هو
الاخبار والآيات وعلى كلا التقديرين فالبحث فيها عن حال الادلة الاربعة فتكون المسئلة اصولية
وتوضيح ذلك انه ان يكون البحث في اصالة البراءة اما عن حكم العقل بالنسبة الى الاشياء التي لم يرد فيها

المقدمة الثالثة
في تعداد جملة من الاصول
المتداولة بين الاصوليين الجارية
على الشبهة اعلم ان
الاصول المتداولة ...

فيها نص من الشارع بعد ورود الشرع فان الاصوليين بعد ما تكلموا في ان ادراك العقل وعدمه وفي حجيته
وعدم حجيته تكلموا في ان حكم العقل في الاشياء التي فيها امارة المنفعة وليست فيها امارة المفسدة قبل
ورود الشرع ماذا هل هو الحظر او الاباحة فكما ان كلامهم في اصالة البراءة مثل الاباحة والحظر في حكم العقل
قبل ورود الشرع كذلك كلامهم في اصالة البراءة ايضا في حكم العقل بعد ورود الشرع وعلى هذا فاصالة البراءة
من المسائل الاصولية لان البحث فيها عن حكم العقل والعقل من الادلة الاربعة التي هي موضوع علم
الاصول فالبحث فيها عن حال الدليل لان البحث عن حال الدليل قد يكون عن حجيته وعدم حجيته وقد
يكون عن دلالته وقد يكون عن معارضته الى غير ذلك من الامور والاحوال الراجعة الى الدليل فالبحث وعدم دلالته
عن حكم العقل في الحقيقة راجع الى البحث عن حال الدليل واما ان يكون البحث فيها عن تعارض ادلة
البراءة والاحتياط وورود ادلة البراءة على الاحتياط وترجيح ادلتها على ادلته وعلى هذا ايضا فالمسئلة
اصولية لان البحث عن تعارض السنة بعضها مع بعض والسنة من موضوع علم الاصول والبحث عن تعارض
الدليل بحث عن حال الدليل فجعل اصالة البراءة من المسائل الفرعية غير سديد والذي تمسك به
السيد الاستاد ... في جعل اصالة البراءة من المسائل الفرعية من ان البحث فيها عن عمل المكلف
فهو جار في اصالة الاباحة ايضا فيلزم على هذا ان يجعل اصالة الاباحة ايضا من المسائل الفرعية وتظهر
الثمرة في كونها فرعية او اصولية في امور منها حجية الظن وعدمها فيها ومنها جواز التقليد وعدمه فيها
الى غير ذلك مما يجري في المسائل الفرعية دون الاصولية ولكن المقام مقام بسط الكلام في تمييز المسائل
الفرعية عن الاصولية والوضع هنا هو الاشارة الى بيان جعلها من المسائل الفرعية والجزم به محل كلام
لانها وان وجهان ناشيان من ملاحظة جهتي البحث ولم نقل بان الوجه الثاني وهو ملاحظة جهة
البحث عن حال الدليل لا عن حال فعل المكلف اولى **المقدمة الثالثة** في تعداد جملة من الاصول
المتداولة بين الاصوليين الجارية على الشبهة اعلم ان الاصول المتداولة بينهم على قسمين لفظية وعملية
والمراد بالاصول اللفظية ما يتمسك بها في مقام الشك في حال الدليل اللفظي كاصالة الحقيقة في الاستعمال
واصالة عدم التقييد واصالة عدم التخصيص واصالة عدم السقط والتحريف واصالة عدم القرينة الى
غير ذلك من الاصول التي ليس هنا موضع ذكرها والمراد بالاصول العملية هي التي يتمسك بها في مقام العمل
عند الشك مع قطع النظر عن دليل اجتهادي في خصوص المقام بالنسبة الى المشكوك فيه كاصالة الا
باحة والبراءة واصالة عدم الدليل دليل العدم على القول باعتبارها اما الاصول اللفظية فكثيرة
لا حصر لها ومرجعها الى ثلثة لانها اما ان تكون راجعة الى وضع اللفظ كاصالة عدم تعدد الوضع
واصالة عدم الاشتراك واما ان تكون راجعة الى المراد من اللفظ كاصالة الحقيقة في الاستعمال واصالة
عدم التخصيص واصالة عدم التقييد واصالة عدم القرينة الى غير ذلك واما ان تكون راجعة
الى نفس اللفظ كاصالة عدم السقط واصالة عدم التحريف واصالة عدم الزيادة واصالة عدم النقيصة

الى غير ذلك فانه بالاول يشخص الوضع وبالثاني يعين المراد من اللفظ وبالثالث يعين ويشخص نفس اللفظ
والاصول اللفظية بالنسبة الى الاصول العملية ادلة اجتهادية ناظرة الى الواقع ومثبتة له فاذا شككنا
في ان اللفظ الفلاني هل مشترك بين المعنى الفلاني والفلاني او مختص بالفلاني بعد ان علمنا وضعه لم يثبت
الاختصاص باصالة عدم الاشتراك ونقول بالاختصاص في الواقع وكذا اذا شككنا في السقط او في التحريف
او في الزيادة او في النقصان فباصالة عدم السقط او التحريف او الزيادة او النقصان نحكم بانه في الواقع
ونفس الامر لا سقط ولا تحريف ولا زيادة ولا نقصان والحاصل ان الاصول اللفظية بالنسبة الى العملية
من الاصول الاجتهادية الناظرة الى الواقع ولذا لو وقع التعارض بين الاصول اللفظية والاصول العملية
تقدم الاصول اللفظية عليها مثلا لو شك في وجوب الدعاء بالماثور عند رؤية الهلال مقتضى اصالة
البراءة عدم الوجوب ولو عثرنا بعد ذلك على دليل لفظي كقوله ادع بالدعاء الفلاني عند رؤية الهلال
وشككنا في ان قوله ادع مستعمل في الندب الذي هو معنى مجازي للامر حتى لا يكون الدعاء واجبا كما هو
مقتضى اصالة البراءة او مستعمل في الوجوب والطلب الحتمي الذي هو معنى حقيقي للامر حتى يكون الدعاء
علينا واجبا نحكم باصالة الحقيقة في الاستعمال على ان قوله ادع مستعمل في الوجوب وان الدعاء واجب وتقدم
اصالة الحقيقة في الاستعمال على اصالة البراءة وقس على هذا اصالة عدم التخصيص والتقييد وامثالها واما
الاصول العملية فالمدون منها في كتب الاصوليين ومن هم ثلثة اصالة الاباحة واصالة البراءة والا
ستصحاب عند القائلين بالاباحة والبراءة واصالة الحظر واصالة الاحتياط والاستصحاب عند القائلين
بالحظر والاحتياط والحاصل ان المدون في كتبهم اصول ثلثة اما الاباحة والبراءة والاستصحاب واما الحظر
والاحتياط والاستصحاب واما الاصول التي يلتقط من تضاعيف كلماتهم وتتبع مصنفاتهم فتبلغ تسعة او
ازيد فمنها اصالة الاباحة او الحظر كما عرفت ومنها اصالة الحرمة في الاشياء التي فيها امارة المضرة
والمفسدة دون امارة المنفعة ذكره العلامة في النهاية حيث اشار الى ان الاصل في المضار الحرمة كما ان
الاصل في المنافع هو الاباحة ومنها اصالة البراءة او الاحتياط كما عرفت ومنها اصالة التخيير فيما
اذا دار الامر بين المحذورين ولم يكن هناك مرجح ولم يمكن الاحتياط بالنسبة الى كليهما ومنها اصالة الاخذ
بالاقل عند دوران الامر بين الاقل والاكثر ومنها اصالة الاخذ بالاخف لا الاثقل عند دوران
الامر بين الاخف والاشق ومنها الاستصحاب ومنها قاعدة الاشتغال ومنها قاعدة عدم
الدليل دليل العدم هذه جملة من الاصول المتداولة في السنة الاصوليين بقي الكلام في مجاري
هذه الاصول وبيانه ان كل واحد من هذه الاصول اصل مستقل برأسه ام يرجع بعضها الى بعض لا
ليس كل واحد منها اصلا برأسه اما مجاري هذه الاصول فتجري اصالة الاباحة والحظر في الاشياء
المشتملة على امارة المنفعة الخالية عن امارة المفسدة كما مر واما مجرى اصالة الحرمة في المضار فهو الاشياء
المشتملة على المضرة الخالية عن امارة المنفعة واما مجرى اصالة البراءة فهو فيما اذا كان الشك حاصلا سواء

حاصلا سواء كان الشك بالنسبة الى اصل التكليف والطلب او في كيفية الطلب او في المطلوب والمكلف به ولم يقم دليل
على التكليف بالواقع وبعبارة اخرى كلما لم يقم دليل على انا مكلفون بالواقع ونفس الامر وان اللازم علينا في مقام
الامتثال هو ادراك الواقع بل اللازم علينا في مقام الامتثال هو الاتيان بما علمنا انه مطلوب وشككنا في اصل
الطلب او كيفيته او في المطلوب ولم يحصل لنا دافع للشك من الادلة الشرعية المعتبرة فالمرجع والحكم هناك اصالة
البراءة كما انه كلما اقيم الدليل على التكليف بالواقع بمعنى انا مكلفون بالواقع ونفس الامر واللازم علينا في مقام
الامتثال هو ادراك الواقع وشك في كيفية الطلب او المطلوب فالمرجع والحكم هو اصالة الاحتياط وليس مراد
اصالة الاحتياط هو ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول كما في الرسالة المصنفة لبعض الاجلة في اصل البراءة
بل ثبوت التكليف بالواقع المجهول اذ في الواجب التوصلي والمقدمي ان قلنا بعدم العقاب للمقدمة بناء في
الاحتياط كما على مذهب من بنى على لزوم الاحتياط في الاقل والاكثر ولا معنى للعقاب على المقدمة بالغرض وعلى
هذا فالنزاع في اصالة البراءة والاحتياط بين المتنازعين فيما يكون موضوعيا فمن يقول بانه كلما شك في
كيفية الطلب او شك في المطلوب فالمرجع هو اصالة البراءة يدعي انه لم يقم دليل على ثبوت التكليف بالواقع
وليس المكلف به هو الواقع وليس اللازم علينا في مقام الامتثال هو ادراك الواقع ومن يقول بانه كلما شك في
كيفية الطلب او شك في المطلوب فالمرجع هو اصالة الاحتياط يدعي انه قام الدليل على ثبوت التكليف بالواقع
وان المكلف به هو الواقع ونفس الامر وان اللازم علينا في مقام الامتثال هو ادراك الواقع والاتيان بما كان
محصلا للواقع وعلى هذا فالنزاع يكون موضوعيا واما مجرى اصالة التخيير فهو فيما اذا كان الامر دائرا بين
المحذورين ولا يكون قدر متيقن في البين وكان التكليف باصلها ثابتا ولا يكون مرجح لاحدهما في البين
وهذه الشروط انما هي معتبرة في التخيير العقلي دون الشرعي واما في التخيير الشرعي فلا يلزم اجتماع هذه الشروط
نعم بل للشارع ان يخير بين امرين يمكن العمل بكليهما او كان قدر متيقن في البين او يكون الرجحان
لاحدهما بل اللازم في التخيير الشرعي هو ثبوت التكليف باصلهما على التعيين واما مجرى اصالة
الاخذ بالاقل عند دوران الامر بين الاقل والاكثر وكذا مجرى اصالة الاخذ عند دوران الامر بين بالاخف
الاخف وغير الاخف فظاهر واما مجرى الاستصحاب فهو فيما اذا كان هناك يقين سابق وشك لاحق بان
كان المكلف متيقنا بالنسبة الى شيء في الزمن السابق وحصل له الشك في بقاء ذلك الشيء المتيقن وانتفائه
في الزمن اللاحق واما مجرى قاعدة الاشتغال فهو فيما اذا كان التكليف ثابتا وكان المكلف به مجملا
عند المكلف ولم يكن الامر دائرا بين المحذورين والحاصل انه لا بد في اجراء قاعدة الاشتغال من
ثبوت التكليف فعلا وكون المكلف به مجملا وعدم كون الامر دائرا بين المحذورين واما مجرى اصالة
الاحتياط فهو فيما كان المكلف به فيه مجملا سواء كان التكليف ثابتا محققا او كان ثبوت التكليف محتملا ولم
يكن الامر دائرا بين المحذورين والفرق بين اصالة الاحتياط وقاعدة الاشتغال هو انه يكفي في جريان
اصالة الاحتياط احتمال التكليف بالواقع واما في جريان قاعدة الاشتغال فلا بد من ثبوت التكليف
فعلا وعلى هذا تجري اصالة الاحتياط فيما كان المكلف به فيه على فرض ثبوت التكليف هو الواقع
وكان المكلف به على فرض ثبوت التكليف مجملا ولم يكن الامر دائرا بين المحذورين وجرى اصالة الاحتياط

الاشتغال اعني قاعدة الاشتغال هو ما كان التكليف فيه ثابتا وكان المكلف به مجملا ولم يمكن الامر فيه دائرا بين المحذورين
ولما كان احتمال التكليف في اصالة الاحتياط كافيا لكونه عبارة عن الاخذ بالاوثق تبين كون الاحتياط على قسمين
وجوبي وندبي فان كان التكليف ثابتا فعلا يكون الاحتياط واجبا وان لم يكن التكليف ثابتا فعلا بل كان ثبوته محتملا يكون
الاحتياط مندوبا وقد تبين مما ذكر ان النسبة بين اصالة الاحتياط وقاعدة الاشتغال هو العموم والخصوص مطلقا فكل
ما كان مجرى لقاعدة الاشتغال فهو مجرى لاصالة الاحتياط اذ مجرى قاعدة الاشتغال هو مجرى الاحتياط الوجوبي وليس
كلما كان مجرى لاصالة الاحتياط كان مجرى لقاعدة الاشتغال اذ يكفي في الاحتياط الندبي احتمال التكليف فيجري اصالة
الاحتياط مع احتمال التكليف مع انه لا يجري في مثله قاعدة الاشتغال واما قاعدة عدم الدليل دليل العدم فهي
قاعدة عامة جارية في الاحكام التكليفية باسرها حتى الاباحة وفي الاحكام الوضعية بل هي جارية في سائر العلوم
من العقليات وغيرها ان قلنا بحجيته بكفاية الظن في غير الفرعيات والحاصل ان هذه القاعدة على فرض
تماميتها جارية في كل ما يكتفى فيه بالظن واعم من حيث المجرى من جميع القواعد والاصول المذكورة الا ان تماميتها
كلا ما سيجيء انشاء الله هذا تمام الكلام في بيان مجاري هذه الاصول واما بيان ان كل واحد من هذه الاصول
راس برأسه او يرجع بعضها الى بعض فالذي يقوى في النظر هو ان هذه الاصول العشرة راجعة الى اصلين
او الى ثلثة اصول بيان ذلك ان الظاهر ان اصالة الحرمة في المضار دليل اجتهادي مفيد للقطع بالواقع
ومن المستقلات العقلية وهو خارج عن عداد تلك الاصول واما اصالة الاباحة فمرجعها الى اصالة البرائة
اذ مرجعها الى ان الشيء الفلاني لو كان حراما لكان الواجب علينا الاجتناب منه والاصل اباحته وعدم لزوم
الاجتناب عنه وكذا مرجع اصالة التخيير الى اصالة البرائة لانه مع القطع بفقد المرجح وثبوت التكليف
فالتخيير بديهي وليس خارجا من الاصل ومع احتمال التعيين فمرجعها الى اصالة برائة الذمة عن وجوب الاتيان
بهذا الفرد بخصوصه وكذا اصل عدم وجوب الاتيان وبرائة الذمة عن وجوب الاتيان بذلك الفرد
بخصوصه ايضا واذا انتفى وجوب الاتيان بالنسبة الى كل واحد من الفردين بخصوصه مع ثبوت التكليف باحدهما
فلا مناص من التخيير بحكم العقل فمرجع اصالة التخيير الى اصالة البرائة وكذا مرجع اصالة الاخذ بالاقل عند
دوران الامر بين الاقل والاكثر فيما الى اصالة برائة الذمة عن الزائد وذلك ظاهر وكذا مرجع اصالة الاخذ
بالاخف عند دوران الامر بين الاخف والاشق الى اصالة البرائة اذ مرجعها الى اصالة برائة الذمة عن
الزائد كيفا والفرق بين هذا الاصل وسابقه ان مرجع سابقه الى اصالة برائة الذمة عن الزائد كما ومرجع
هذا الى اصالة برائة الذمة عن الزائد كيفا بل اصالة البرائة في بعض الوجوه مع امكان جعلها من شعب اصالة
عدم العسر والحرج في تم ايضا مرجع اصالة الاباحة واصالة التخيير واصالة الاخذ بالاقل واصالة الاخذ بالاخف
الى اصالة البرائة ثم ان مدرك اصالة الاخذ بالاخف هو الايات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر والاخبار كقوله صلعم بعثت على الشريعة السمحة السهلة ونحوهما من الايات والاخبار واما
قاعدة الاشتغال فهي نوع من اصالة الاحتياط كما عرفت ومرجعها اليها اذ كل من عمل بقاعدة الا
شتغال فقد عمل بالاحتياط واخذ بالاوثق وكذا مرجع اصالة الحظر اصل تعليل النفع مع انه احتمل
على الظاهر الى اصالة الاحتياط واما قاعدة عدم الدليل دليل العدم فلا دليل لنا على اعتبارها

اعتبارها ولا نقول بها ولا نعول عليها الا حيث كان مجريها مطابقا مع اصالة البرائة بل النسبة بينها وبين اصالة
البرائة هو التباين بحسب المدرك والدليل كما سيجيء تفصيل الكلام فيها في المقدمة الرابعة انشاء الله تعالى واما
الاستصحاب فان كانت الحالة السابقة فيه هو فراغ الذمة عن التكليف واستصحب ذلك الفراغ فيكون متحدا
مع اصالة البرائة وان كانت الحالة السابقة هو اشتغال الذمة بالتكليف فهو اصل برأسه ولكن الملاك
الملحوظ في الاستصحاب هو الاعتماد باليقين السابق وجر حكمه الى اللاحق بخلاف اصل البرائة فانه حكم الشك
نفسه فهما اصلان مستقلان وان اجتمعا في بعض الموارد فتلك الاصول التسعة بعد اخراج قاعدة عدم الدليل
الدليل من التسعة مرجعها الى اثنين او ثلثة اما الى اصالة البرائة والاستصحاب او الى اصالة الاحتياط
والاستصحاب او الى اصالة البرائة والاحتياط والاستصحاب لانه بعد عروض الشك فان كان لذلك المشكوك
فيه حكم متيقن في السابق وانسحب الحكم الى اللاحق فهو الاستصحاب والا فان ثبت التكليف بالواقع فهو مقام
اصالة الاحتياط والا فمقام اصالة البرائة ومن هنا ظهر ما في الرسالة المصنفة لبعض الاجلة فانه حكم
اولا بانحصار الاصول في الاربعة اصل البرائة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب ثم قال ان انحصار
موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه
واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه او كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني
اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي
على ثبوت العقاب بمخالفة المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البرائة
انتهى المقدمة الرابعة في بيان ما يمكن ان يكون مدركا للقاعدة عدم الدليل وبيان ما يحتمل ان يكون
فارقا بين تلك القاعدة واصالة البرائة وبيان المراد من بعض كلمات للفاضل القمي عطر الله مرقده وبيان ما
هو الراجح في النظر منقول ولا حول ولا قوة الا بالله اعلم ان ممن تعرض لذكر قاعدة عدم الدليل وجعل
لها عنوانا خاصا بها العلامة ره في كتابه المسمى بنهاية الاصول وقال وقد عول عليها بعض الفقهاء والظاهر
ان مراده من ذلك البعض هو بعض فقهاء العامة واما من فقهاء الخاصة فلم نجد من عول عليها مطلقا وفي
كل مورد وقد عول عليها بعض منهم في خصوص الشبهة التي كان لها عموم بلوى بان كانت محتاجا اليها
لعامة الناس كالمحقق في مقدمات كتابه المعتبر على ما عثرنا عليه فانه قدس سره اعتمد عليها في خصوص الشبهة
العامة البلوى واما ما اسند اليه الفاضل القمي رحمه الله عليه من انه فصل في العمل باصالة البرائة بين
الشبهة العامة البلوى وغيرها فعمل بها في الاولى دون الثانية ان كان مما ذكره في مقدمات المعتبر فهو
طغيان من قلم الفاضل القمي اعلى الله مقامه وان كان مما اطلع عليه في غير هذا المقام في تضاعيف كلام
المحقق فهو معلق في عهدته الا انا لم نعثر الى الان على كلام للمحقق دال على ما ادعاه الفاضل ولعل
ان المحقق اعتمد على القاعدة المذكورة في الشبهة العامة البلوى وممن عول عليها في الشبهة
العامة البلوى من المتاخرين صاحب المناهل عطر الله مرقده ويظهر من الفاضل القمي ايضا الميل
القول به او الميل اليه حيث اشار الى بعض من الوجوه المائزة والفارقة بينها اي بين اصالة

البرائة والقاعدة المزبورة وصرح رحمه الله بان المدرك في هذه القاعدة هو قبح التكليف بما لا يطاق وما استدل به
عليها ماخوذ من كلام العلامة رحمه الله في النهاية لانه رحمه الله بعد ان عنون هذه القاعدة استدل على
حجيتها بما يرجع الى لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تكن حجة فانه رحمه الله قال ما يقرب هذا لو امرنا الله تعالى
بشيء ولم يضع عليه دليلا يدلنا على ذلك الشيء لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا وبعد استلزام عدم حجيتها ذلك فتكون حجة ويكون عدم الدليل دليل العدم اذا عرفت هذا فلنعود
الكلام في تحقيق المرام في هذا المقام في مقامات الاول في بيان ما يمكن ان يكون مدركا لهذه القاعدة وما
يمكن ان يكون مدركا لها امور منها لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تكن حجة كما مر في ذكر حاصل كلام العلامة
ومنها اخبار البرائة كقوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع وقوله ع رفع عن امتي تسعة وعد منها ما
لا يعلمون وقوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون الى غير ذلك ووجه الدلالة ظاهر لا حاجة الى البيان ومنها
الاستصحاب اعني استصحاب عدم صدور الدليل من الشارع او استصحاب عدم صدور الحكم من الشارع فان كل واحد منهما
مسبوق بالعدم فمتى شك في صدوره من الشارع يستصحب فعلى الاول اعني استصحاب عدم صدور الدليل يكون معنى قولهم
عدم الدليل دليل العدم ان استصحاب عدم صدور الدليل دليل على عدم الحكم وعلى الثاني اعني استصحاب عدم
صدور الحكم يكون معنى قولهم عدم الدليل دليل العدم ان استصحاب عدم صدور الحكم دليل على عدم الحكم ومنها
الوجدان وطريقة العقلاء اذ بعد ما راجعنا الوجدان وجدنا ان من ظن او علم بفقد الاثر يظن او يعلم بفقد المؤثر
كما ان من وجد الاثر يظن او يعلم وجود المؤثر وبعد ان راجعنا طريقة العقلاء ايضا وجدنا ان فقد الاثر عندهم
دليل على فقد المؤثر كما ان وجود الاثر عندهم دليل على وجود المؤثر وديدنهم على انه كلما كان شيء دليلا على شيء
وهم تفحصوا عن الدليل ولم يجدوه يحكمون على عدم المدلول ويجعلون عدم الدليل دليلا على عدم المدلول
ولا ريب في حصول الظن من نحو هذا النوع من التفحص والاستقراء ولا سيما في الاحكام الشرعية اذ المقصود
من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الخلفاء والامناء هو تبليغ الاحكام فمتى شك في حكم من الاحكام
ولم يوجد له دليل في الشريعة بعد التفحص والتتبع والاستقراء يحصل الظن القوي بعدم تشريع الحكم
المشكوك فيه ولا سيما اذا كان الحكم محلا لابتلاء عامة الناس فالظن فيه اقوى وقد عرفت ان داب
العقلاء وديدنهم ومذاقهم وطريقتهم على العمل بمثل هذا الظن ويجيء من الاسترابادي في الفوائد
الموسومة ما يشعر بهذا الشيء الا انه فانه يدعي حصول القطع بذلك الثاني في بيان الوجوه الفارقة والمميزة بين
اصالة البرائة وعدم الدليل والمقصود منها امور منها ان يكون النسبة بين اصالة البرائة واصالة عدم
الدليل هو العموم المطلق باخصية الاولى واعمية الثانية وهذا الفرق يقرر بوجهين احدهما ان يكون
اصالة البرائة مختصة بالاحكام الطلبية الالزامية اي الوجوب والحرمة بان كان مجرى اصالة البرائة
هو الوجوب والحرمة وكان مجرى اصالة عدم الدليل عامة بالنسبة الى الاحكام التكليفية والوضعية باسرها
والى هذا اشار كلام الفاضل القمي عطر الله مرقده حيث قال حقق كلان هذا الاصل جار في جميع الاحكام
الشرعية واصل البرائة مختص بقسمين منها فاصالة البرائة على هذا مختصة بما اذا كانت الشبهة

الشبهة وجوبية او تحريمية بخلاف عدم الدليل دليل العدم فانها جارية في الوجوب والحرمة والندب والكراهة
والاباحة من الاحكام التكليفية وفي الشرطية والجزئية والمانعية والسببية وغير ذلك فكلما كان مجرى
لاصالة البرائة فهو مجرى لاصالة عدم الدليل ولا عكس كليا وثانيهما ان لا يكون اصالة البرائة مختصة
بالوجوب والحرمة بل كان عامة بالنسبة الى الاحكام الطلبية من الالزامية وغير الالزامية اعني الوجوب
والحرمة والندب والكراهة وكان اصالة عدم الدليل عامة بالنسبة الى الاحكام الطلبية وغير الطلبية من
الاحكام التكليفية حتى الاباحة وبالنسبة الى الاحكام الوضعية وعلى هذا فمجرى اصالة البرائة هو الوجوب والحرمة
والندب والكراهة ومجرى اصالة عدم الدليل هو الاربعة المذكورة والاباحة والاحكام الوضعية ومنها
ان يكون النسبة بين اصالة البرائة وقاعدة عدم الدليل هو العموم من وجه بان يكون مجرى اصالة البرائة
هو الاحكام التكليفية دون الوضعية اما خصوص الالزامية او الاعم منها سواء كان الحكم جزئيا ام كليا
ويكون مجرى قاعدة عدم الدليل هو الاحكام التكليفية والوضعية كلتاهما الا ان الحكم سواء كان تكليفيا
ام وضعيا لا بد ان يكون كليا لا جزئيا الا ترى في الشك في الدين او في الفائتة ان عدم الدليل دليل العدم
اذ الدليل غالبا او دائما في لسان العلماء يطلق على ما يتوصل به الى الحكم الكلي لا الى الجزئي نعم ربما يطلق على
مشخص الموضوع الخارجي امارة لا الدليل فتامل فلكل واحد منهما جهة خصوص وجهة عموم اما جهة الخصوص
من جانب اصالة البرائة فلاختصاصها بالاحكام التكليفية اما خصوص الالزامية المنحصرة في الوجوب
والحرمة او الاعم من الالزامية الشاملة للندب والكراهة واما جهة الخصوص من جانب قاعدة عدم
الدليل فلاختصاصها بالاحكام الكلية دون الجزئية واما جهة العموم من جانب اصالة البرائة فلشمولها
للاحكام الكلية والجزئية وعدم اختصاصها بالاحكام الكلية واما جهة العموم من جانب قاعدة عدم الدليل
فلشمولها للاحكام التكليفية والوضعية وعدم اختصاصها بالتكليفية ومقتضى ذلك ان تكون النسبة بينهما
هو العموم من وجه ومادة اجتماعهما الحكم التكليفي الكلي كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال
فانه حكم كلي لا يختص مكلفا خاصا شك في ثبوته بالنسبة الى عامة المكلفين ونفيه بكل واحد من اصالة
البرائة وقاعدة عدم الدليل ومادة افتراق اصالة البرائة هو خصوص الحكم التكليفي الجزئي ومادة افتراق قاعدة
عدم الدليل هو الحكم الوضعي الكلي ومنها ان يكون اصالة البرائة ناظرة الى الحكم الظاهري نافية لم في الظاهر
وتكون قاعدة عدم الدليل ناظرة الى الحكم الواقعي نافية له في الواقع وذلك لان التعبد باصل البرائة انما يسوغ
اذا كان المكلف شاكا وجاهلا بالحكم الواقعي واما مع عدم الشك والجهل بالواقع فلا يجوز التعبد بها فموردها هو
حجة مع الجهل بالواقع وكل حكم تعبدي حجيته مدار الجهل بالواقع فهو حكم ظاهري بخلاف قاعدة عدم الدليل
فانها ناظرة الى الواقع لانها دليل على الحكم ومنها ان تكون اصالة البرائة ناظرة الى مقام نفي الحكم عن ذمة
خصوص احاد المكلفين بمعنى انه كلما شك المكلف في وجوب شيء او حرمته عليه ينفيهما باصالة البرائة كما اذا شك
في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال او حرمة اكل المادة او شرب التتن مثلا عليه فمقتضى اصالة البرائة
فراغ ذمة المكلف عن تعلق وجوب الدعاء عليها او لزوم الاجتناب عن شرب التتن او اكل المادة عليها فاما
البرائة نافية لوجوب الدعاء ولزوم اجتناب الشرب والاكل من حيث تعلقها على ذمة احاد المكلفين وان تكون
قاعدة عدم الدليل ناظرة الى اثبات الاحكام الشرعية للموضوعات او نفيها عنها من حيث انها احكام شرعية

مع قطع النظر عن تعلقها على خصوص ذمة احاد المكلفين مثلا متى لم يوجد دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال
وعلى حرمة اكل المال ما هو وشرب التتن مقتضى القاعدة المزبورة عدم الوجوب عند الرؤية مطلقا ومع قطع النظر
عن تعلق الوجوب على ذمة مكلف وكذا عدم الحرمة بالنسبة الى اكل المال ما هو وشرب التتن والى هذا ينظر
كلام الفاضل القمي عطر الله مضجعه حيث قال ودعوى الوقت بآخره وهو ان يقال ان كل الاصل ناظر الى اثبات
الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة
احاد المكلفين والثمرة في ذلك ان البراءة ضد الاشتغال ومتعلق الاشتغال هو الذمة فمتعلق البراءة ايضا هو الذمة
واما اصالة عدم الدليل فليس في مفهومها ما يشير الى هذا المعنى اعني كون متعلقها اثباتا ونفيا هي الذمة
ومنشأ ان اصالة البراءة ساكتة عن الحكم اثباتا ونفيا بخلاف اصالة عدم الدليل فانها ناطقة على اثبات الحكم
او نفيه فاصالة البراءة ليست دليلا على الحكم بل غاية ما يدل عليه اصالة البراءة فراغ ذمة المكلف عن
التكليف ما لم يدل عليه دليل واما ولا تعاطي ان الحكم في الشيء الفلاني في الواقع او في ظننا هو الوجوب
او الحرمة فلا واما اصالة عدم الدليل فهو دليل على الحكم كذا والى هذا ينظر كلام الفاضل القمي رحمه الله عليه
حيث قال والحاصل ان نفي البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما شرعيا
فينسب عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيقال حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا
في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا انتهى فلا تعرض على اثبات الحكم
من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق ولو ما فيه ان يجعل مناطا للحكم الشرعي
كما مر في البحث الاول هذا تمام الكلام في الوجوه التي يمكن ان تصير منشأ لامتياز كل واحد من القاعدتين
المذكورة عن الاخرى وصيرورة كل واحد منهما اصلا برأسه فان تم شيء منها يصير كل واحد منهما اصلا برأسه
والا فلا المقالة الثالثة في بيان صحة تلك الوجوه وعدم صحتها والحق عدم تمامية شيء منها اما الوجه
الاول اعني كون النسبة بينهما هو العموم المطلق فلان اخذ هذه النسبة لا يخلو من انه اما ان يكون بملاحظة
مفهوم القاعدة المذكورة مع اصالة البراءة بمعنى ان بين مفهوميهما فقط هو العموم المطلق او بملاحظة
جريهما فان كان اخذ هذه النسبة بملاحظة المفهوم فهو كذلك لان مفهوم قاعدة عدم الدليل اعم مطلقا
من مفهوم اصالة البراءة الا ان اعمية مفهومها غير مجد لان القاعدة المذكورة ليست بكلام امام
حتى يؤخذ باطلاقها ويعمل باطلاقها وان كان اخذ هذه النسبة بملاحظة جريهما بمعنى ان مجرى القاعدة
المذكورة اعم مطلقا من مجرى اصالة البراءة فهو ايضا كذلك لان اعمية القاعدة من حيث المجرى فرع ثبوت
حجيتها في جميع المجاري وثبوت حجيتها في جميع المجاري يتبع مقدار دلالة الادلة الدالة على حجيتها
فان دلت الادلة على حجيتها في جميع المجاري تكون من حيث المجرى اعم من اصالة البراءة والا فلا والذي
يدل على حجيتها اصل الامور المذكورة سابقا اعني لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم نقل بعدم التكليف
عند عدم الدليل او الاخبار الدالة على البراءة او الاستصحاب او طريقة العقلاء ولا دلالة لشيء
منها على حجيتها مطلقا سواء كانت في الاحكام التكليفية ام الوضعية سواء كان مجرى اصالة البراءة في
خصوص الاحكام التكليفية الالزامية ام الاحكام التكليفية الطلبية الشاملة للندب والكراهة

المقام

والكراهة اما اذا قلنا بان النسبة هو العموم المطلق واخصية اصالة البراءة انما هي لاختصاصها بالاحكام التكليفية الالزامية
المعبر عنها بالوجوب والحرمة وكان الدليل والمدرك على اعمية قاعدة عدم الدليل هو لزوم التكليف بما لا يطاق فلان
التكليف بما لا يطاق لا معنى له في الاحكام الوضعية مطلقا وفي التكليفية بالنسبة الى الندب والكراهة والاباحة اما في
الوضعية فلعدم التكليف اصلا فكيف يكون بما لا يطاق واما في التكليفية الغير الالزامية فكذلك بالنسبة الى الاباحة واما
بالنسبة الى الندب والكراهة فلانه لا يخلو من ان التكليف اما ان يكون مختصا في الوجوب والحرمة كما هو مذهب الفاضل القمي
او يشمل الندب والكراهة اما على القول بالاختصاص فظاهر اذ لا تكليف فضلا عن ان يكون بما لا يطاق واما على القول بشموله
للندب والكراهة فكذلك لان الانسان في الترك في الندب والاتيان في الارتكاب في الكراهة مانع للتكليف بما لا يطاق على
انه يجيء ان التمسك بالتكليف بما لا يطاق غير مجد في نفي التكليف مطلقا لان التمسك به انما يتم فيما اذا كان الحكم الزاميا
كالوجوب والحرمة وكان المكلف جاهلا بهما مطلقا فرعا لم يرجح من الوجوه او غافلا فان في هاتين الصورتين اذا كان عالما
المكلف مكلفا بالحكم يلزم التكليف بما لا يطاق واما اذا كان عالما بالتكليف جاهلا بالمكلف به او شاكا في التكليف سواء
كان جاهلا بالمكلف به على فرض التكليف ام شاكا ام عالما فلا يلزم التكليف بما لا يطاق اذ يمكنه الاحتياط فانه يأتي
بما يحتمل ان يكون مكلفا به والاحتياط غير مستلزم للتكليف بما لا يطاق فالتمسك بالتكليف بما لا يطاق في حجية اصالة
عدم الدليل واصالة البراءة مطلقا من الاوجه لعدم تماميته الا في صورتين وما تقدم لو سلمنا تمامية لزوم التكليف بما لا يطاق
فهو مشترك بين اصالة عدم الدليل واصالة البراءة اذ في كل موضع كان مدركا لاصالة عدم الدليل فهو مدرك
لاصالة البراءة ايضا فجعله مدركا لاصالة عدم الدليل والحكم بان اصالة عدم الدليل اعم موردا وخروج من
اصل البراءة غير وجيه هذا كله اذا قلنا بان اخصية اصالة البراءة لاختصاصها بالاحكام التكليفية الالزامية كما
هو احد التقريبين في كون النسبة هو العموم المطلق واما اذا قلنا بان اخصية اصالة البراءة انما هي لعدم جريانها في
الاباحة والاحكام الوضعية كما هو تقريب اخر لكون النسبة هو العموم المطلق فيرد عليه اولا انه لا تكليف في الاباحة والاحكام
الوضعية حتى يكون تكليفا بما لا يطاق وثانيا ان التمسك بلزوم التكليف بما لا يطاق غير مجد لعدم جريانه في كثير من
الصور كما عرفت وثالثا ان لزوم التكليف بما لا يطاق في كل مورد يكون اصالة عدم الدليل جارية تكون اصالة البراءة
ايضا جارية فجعل النسبة بين الاصلين هو العموم المطلق على اي تقريب من التقريبين كما عرفت وجعل اصالة عدم الدليل اعم
بحسب المورد من اصالة البراءة تمسكا بلزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تجر القاعدة المذكورة حجة غير صحيح كما عرفت
هذا كله اذا كانت النسبة بين الاصلين هو العموم المطلق وكان المدرك هو لزوم التكليف بما لا يطاق واما اذا كان
المدرك هو اخبار البراءة بمعنى ان تكون النسبة بين الاصلين هو العموم المطلق وكان مدرك اصالة عدم الدليل هو اخبار
البراءة فنقول لا يخلو حاله اما ان تكون اخبار البراءة ظاهرة في الالزاميات كما هو مختار الفاضل القمي رحمه الله او لا
تكون ظاهرة فيها فان قلنا بظهورها في التكاليف الالزامية كما هو مختاره فلا وجه للقول بجريان اصالة عدم الدليل
في غير الالزاميات من الندب والكراهة والاباحة والاحكام الوضعية لان الاخبار التي هي مدارك لتلك الاصل غير
جارية في الاحكام الغير الالزامية من التكليفية والاحكام الوضعية فكيف بالاصل نفسه وان لم نقل بظهور تلك
الاخبار في الالزاميات وقلنا بعمومها في غير الالزاميات فتلك الاخبار كما تكون مدارك لاصالة عدم الدليل
كذلك تكون مدارك لاصالة البراءة ايضا فالقول باعمية اصالة عدم الدليل للاخبار لا وجه له

المقدمة الخامسة في بيان معنى الاصل والمراد منه في قولهم الاصل البراءة الخ

المقدمة الخامسة في بيان معنى الاصل والمراد منه في قولهم الاصل البراءة او اصالة البراءة وذلك ان الاصل في مصطلحهم قد
يطلق ويراد به القاعدة وقد يطلق ويراد به الدليل وقد يطلق ويراد به الاستصحاب وقد يطلق ويراد به الظاهر
على ما قيل ويراد منه الراجح ولما كان الاصل يتداول في محاورات القوم في المعاني الاربعة لا بد من بيان المراد به من تلك
المعاني الاربعة في قولهم الاصل البراءة واصالة البراءة ولما كان الغالب في محاورات القوم استعمال لفظ الاصل في
ضمن التركيب الحملي كقولهم الاصل البراءة او في ضمن التركيب الاضافي كقولهم اصالة البراءة لا بد من التعرض لبيان
المراد منه في كل واحد من التركيبين وانما قيدنا استعماله في هذين التركيبين بالغالب لاستعماله في محاورات القوم في غير
هذين التركيبين ايضا كقولهم للبراءة الاصلية فان هذا التركيب توصيفي لا اضافي ولا حملي ولما كان استعماله في ضمن
التركيب الاضافي على زنة فعالة لا بد من التعرض لبيان ان الصحيح في هذه الزنة هو فتح الفاء او كسرها فيقع هذا
الكلام في هذه المقدمة يتكلف برسم مقامات الاول في بيان ان الصحيح في لفظ الاصالة لو استعمل على زنة فعالة هل
هو فتح الفاء او كسرها ولعل المشهور بين جملة من الطلبة والمتداول في السنتهم هو كسر الفاء واما الواقع في كلمات
مشايخ العصابة التي ذكر فيها هذا اللفظ كشرح لامية العجم ونحوها فهو مضبوط بفتح الفاء والمذكور في كلمات اهل
العربية في بيان هذا المطلب هو انه ان كان المصدر على زنة فعالة فان كان من الافعال الجوارح كالكتابة والخياطة والحياكة ونحوها
فالصحيح فيه هو كسر الفاء وان كان مصدرا للافعال السجايا والطبيعة كالسخاوة والحلاوة والزهادة ونحوها فالصحيح فيه
هو فتح الفاء والافعال القلبية داخلة في السجايا فيقع صرحوا بانه اذا كان الفعل على فعل بضم العين يجيء مصدره
على فعولة بضم الفاء كسهل الامر سهولة وصعب صعوبة وعلى فعالة بفتح الفاء كجزل جزالة وفصح فصاحة
وهذا هو الوجه في فتح الفاء في لفظ الاصالة في لامية العجم لانها مصدر لأصل بضم العين وعلى هذا فالصحيح في لفظ
الاصل لو استعمل على زنة فعالة هو الفتح لانه نقل من المعنى اللغوي المصدري لو جعلناه مصدرا الى معنى آخر فان
قلنا انه نقل الى القاعدة او الدليل او الظاهر فليس بمصدر حتى يلاحظ فيه انه مصدر للافعال السجايا او الجوارح
ومن المعلوم ان المنقول هو اللفظ المفتوح بعد ان جعلناه مصدرا اذ تغير لفظ المنقول خلاف الظاهر وان قلنا
انه نقل الى الاستصحاب فيمكن ارجاعه الى المصدر لان الاستصحاب عبارة عن ابقاء الحكم السابق والابقاء
مصدر الا انه ليس مصدر الافعال الجوارح لان الابقاء في هذا المقام عبارة عن اعتقاد بقاء الحكم الثابت
في الآن الاول في الآن الثاني والاعتقاد هو فعل القلب والافعال القلبية داخلة في السجايا وليست
من افعال الجوارح لان الظاهر المتبادر من الجارحة هو الجارحة الظاهرية كاليد والرجل ونحوهما مع ان
الفتح اوفق نظرا الى اقتضاء معنى المنقول منه والمنقول اليه فتح الفاء مع كفاية ظهور عدم التغير في لفظ
المنقول ولو لم نجعلها مصدرا فحينئذ ليس لنا ميزان في غير المصادر يكون مقتضيا للفتح او الكسر ففي التوقف
اولى ولكن مع ذلك يمكن ان يقال بحسب السليقة ان الفصيح في لفظ الاصل لو استعمل على زنة فعالة استفادة
من كلمات الادباء هو فتح الفاء فتكلم ملخصا المقام الثاني في ان المراد من لفظ الاصل اذا كان في التركيب
الحملي ماذا فيحتمل ان يكون المراد به هو الظاهر والراجح وهذا لا يحتاج الى تجوز وتقدير ونحوهما مما يحتاج
اليه عند ارادة غير الراجح منه في مقام الحمل كما ستقف عليه وذلك لانه اذا قلنا متى شك في التكليف مثلا

مثلا فالاصل البراءة يكون المعنى انه متى شك في التكليف فالراجح في نظر المجتهد هو البراءة يعني ان مظنونه هو براءة
الذمة عن التكليف وهذا معنى صحيح لا حاجة له في مقام الحمل الى التقدير والاضمار والتجوز الا انه مع ذلك لا يجوز ارادة معنى
الراجح منه لان لفظ الاصل لم يستعمل في الراجح بخصوصه اصلا في كلمات الفقهاء وعلماء الاصول وادعاء استعماله في الظن
في كلمات علماء الاصول صدر من بعضهم كما في اصالة الاباحة مفصلا ولو فرضنا استعماله يكون مجازا لا يصار اليه من دون
دليل ولا سيما في مورد كانت ارادة المعنى الحقيقي ممكنا وسيأتي امكان ارادة المعنى الحقيقي منه في هذا التركيب على انه لو اريد
به في قولهم الاصل البراءة هو الراجح لا يخلو من انه اما ان يكون المراد به هو الرجحان النوعي والظهور النوعي او الرجحان
والظهور الشخصي فان كان المراد بالرجحان هو النوعي بان يكون المراد من قولهم الاصل البراءة في المواضع المشكوك فيها ان الراجح
في نوع الموارد المشكوك فيها البراءة لا خصوص المورد المشكوك فيه الذي هو محل الحاجة لتحصيل الامر فهو غير مجد لان كون الراجح
في النظر في نوع المشكوك فيه البراءة لا يلازم كون الراجح في النظر في خصوص المورد هو البراءة ايضا فكيف يكون معنى الاصل
المستعمل في خصوص المسئلة هو الظاهر اذ ظهور النوع لا يلازم ظهور الشخص اذا الغرض اثبات خصوص المسئلة لا ظهور
البراءة حاصلا فظهور نوع موارد اصل البراءة لا يكفي في اجراء اصل البراءة في المورد الخاص الذي لا يكون ظاهرا
اذا المعتمد من الرجحان هو المتعلق بخصوص المورد الذي استعمل لفظ الاصل فيه لا مطلقا وان كان المراد بالرجحان هو
الشخصي بان يكون المراد من قولهم الاصل البراءة ان الراجح في النظر بالنسبة الى خصوص هذه الواقعة هو البراءة ففيه اولا انه
كذب غير صحيح اذ بالنسبة الى كل واقعة يمكن ان يحصل الظن والرجحان الشخصي ويمكن ان لا يحصل لان الظن بالنسبة
الى واقعة خاصة ان كان ناشئا من فقد النص يمكن ان يحصل الظن والرجحان الشخصي بالبراءة مع كونها غامضة الطرق
عن الفحص وان كان ناشئا من اجمال النص او تعارض النصين فلا يمكن حصول الظن والرجحان بالبراءة ولو كان الحمل على
البراءة ولا ملازمة بين ان يكون العمل على البراءة وان يكون المظنون والراجح هو البراءة على انه لو كان المراد بالاصل هو
الظاهر والراجح للزم خروج العنوان من منصب النزاع الواقع بين الاخباريين والاصوليين لانا نرى بالضرورة ان
مقصود الاخباريين الذين يدعون ان الاصل في الاشياء التي لم يرد فيها بيان من الشارع بعينه هو الا
الاحتياط ليس هو ظهور الاحتياط او ظهور عدم البراءة كما انا نعلم ان المجتهدين الذين يدعون ان الاصل هو البراءة ليس
مرادهم ان الظاهر هو البراءة حتى ينكرها الخصم بل نزاعهم في ان مقتضى الدليل القاعدة هل هو الاحتياط او البراءة لا
ان الظاهر هو البراءة او عدم البراءة وبالجملة ان النزاع ليس في ظهور البراءة وعدم ظهورها بان يكون المجتهد مدعيا له
لظهورها ويكون الاخباري منكرا للظهور بل هو غير لائق للنزاع وانما اللائق بالنزاع لو كان هو مدركا للظهور او
حجية ذلك الظهور وعدمها والحاصل ان ارادة الظاهر من لفظ الاصل غير صحيح لوجوه اربعة الاول ان استعمال
الاصل وارادة الظاهر منه غير واقع في كلمات علماء الاصول اصلا وما يوهم ذلك من كلماتهم كقولهم الاصل في
الاستعمال الحقيقة فهو راجع الى القاعدة والمراد منه القاعدة المستفادة من الغلبة كما مر مفصلا في اصالة الاباحة
الثاني انه على فرض ثبوت الاستعمال يكون مجازا لا يصار اليه مع امكان ارادة المعنى الحقيقي الثالث انه على فرضها التسليم
لا يجوز ارادة المعنى المجازي منه في هذا المقام لان المراد من الظهور منه لا يخلو من انه اما ان يكون هو الظهور النوعي
او الشخصي وكلاهما فاسدان كما عرفت مفصلا الرابع ان النزاع ليس فيه جزما بل هو غير لائق للنزاع كما مر الاشارة
اليه وعلى هذا اذا كان المراد من الاصل هو الراجح والظاهر ويحتمل ان يكون المراد من لفظ الاصل في قولهم

الاصل البراءة هو الاستصحاب فيكون معنى قولهم الاصل البراءة الاستصحاب للبراءة وهذا الحمل غير صحيح لان الاستصحاب
ليس هو البراءة بل المستصحب انما هو البراءة فلا بد في تصحيح الحمل من تصرف اما بالتجوز كان تحمل الاصل بمعنى الاستصحاب في
محل الاستصحاب بمعنى المستصحب او بالتقدير والامكان كان يقدر مقتضى الاستصحاب هو البراءة او يقال الاستصحاب مقتضاه
البراءة او الاستصحاب يقتضي البراءة وعلى اي حال استعمال لفظ الاصل وارادة الاستصحاب منه غير صحيح من وجوه
اما اولا فلاحتياجه الى التكلف من الاضمار او التجوز في القضية الحملية واما ثانيا فلان الاستصحاب حجيته محل خلاف
فكيف يكون عند المنكر لحجية الاستصحاب هذا المعنى صحيحا الا ان يحمل الاستصحاب المخصوص خارجا عن محل الكلام
ويجي ضعف خروج الاستصحاب المفروض عن محل النزاع واما ثالثا فلان المقصود ليس حيثية الاستصحاب وجريان
الحكم مع انه اللازم في الاستصحاب واما رابعا فلانه يلزم كون اصل البراءة من شعب الاستصحاب مع انه اصل برأسه
واما خامسا فلانه يلزم التفكيك في قولهم الاصل هو الاحتياط واما سادسا فلانه يستلزم استلزام اصالة البراءة
للاستصحاب مع انه ليس كذلك كاستعمال الاصل وارادة الاستصحاب وان كان حقيقة وذلك لان الاستصحاب من افراد
القاعدة واستعمال الاصل فيها يكون حقيقة باعتبار المعنى اللغوي والاصطلاحي لانها من افراد المبنى والقاعدة
والاصل في اللغة هو ما يبتنى عليه الشيء فاستعماله في الاستصحاب ليس كاستعماله في الراجح لو سلمنا استعماله
فيه لكون استعمال الاصل في الاستصحاب حقيقة وان كان استعماله فيه على سبيل الحقيقة من مقولة سبيل الحقيقة
الحقيقة كما مر الاشارة اليه في اصالة الاباحة لكنه مع ذلك كله ارادة الاستصحاب من الاصل في قولهم الاصل
البراءة ليس بصحيح لاستلزامه التكلف في العبارة ولاستلزامه حجية الاستصحاب المخصوص من كل القائلين بالبراءة
فتم ولاستلزامه التفكيك في قولهم الاصل هو الاحتياط ولاستلزام ارادة الاستصحاب جهة اجراء الحكم
السابق الى اللاحق وليس المقصود باصالة البراءة او الاحتياط ذلك ولاستلزام كون اصالة البراءة من فروع
الاستصحاب ثم ما قيل في استعمال الاصل وارادة الاستصحاب انما يصح فيما اذا كان الاستصحاب مدركا لاصالة
البراءة وكان النسبة بين الاستصحاب واصالة البراءة وعدم كونه اصلا برأسه واستلزامه كون الاستصحاب من
لاصالة البراءة ويجي عدم خلو ذلك عن اشكال الا ان ذلك كله لا يجدينا نفعا لان المذكور في كلمات
الاصوليين هو ارادة الاستصحاب من اصل البراءة لان المصرح به في كلماتهم في الاستصحاب عنوان الاسم
الاستصحاب على قسمين استصحاب حال الشرع واستصحاب حال العقل وصرحوا بان المراد من استصحاب حال
العقل هو اصالة البراءة السابقة واصالة النفي وبعدما ثبت استعمال الاستصحاب وارادة اصالة البراءة
في عبارتهم وكلماتهم فما ذكرنا من عدم صحة استعمال اصالة البراءة وارادة الاستصحاب منها كانه اجتهاد
في مقابل النص المحقق الا ان ما ذكرنا ويحتمل ان يكون المراد من قولهم الاصل البراءة هو الدليل وعلى هذا
فيكون معنى قولهم الاصل البراءة الدليل هو البراءة وهذا الحمل كان نظيره ليس بصحيح لان الدليل
ليس هو البراءة بل المدلول انما هو البراءة فلا بد في تصحيح الحمل من تصرف اما بالتجوز بجعل الدليل بمعنى المدلول
فتم او بالتقدير والاضمار كان يقدر مقتضى الدليل هو البراءة او الدليل مقتضاه البراءة واستعمال
الاصل في الدليل لا غبار عليه لان الدليل من المعاني الحقيقية للاصل باعتبار كونه من افراد مبنى عليه
على تامل قدمناه مفصلا في اصالة الاباحة فان قلت لا حاجة في تصحيح الحمل الى التقدير لامكان كون المراد

المراد من البراءة هي البراءة الكلية المستفادة من الاخبار وكون تلك البراءة الكلية دليلا للبراءة في الموارد الجزئية فيكون
معنى قولهم في الموارد الجزئية الاصل البراءة ان الحكم في هذا الموضوع الجزئي الشخصي كذا والدليل على ذلك هو البراءة
المستفادة من الاخبار قلت اولا ان النزاع ليس في خصوص الموارد الجزئية وتخصيص معنى الاصل فيها بخصوصه بل النزاع يجري
في الاصل الموجود في هذا العنوان الكلي لا في خصوص لفظ الاصل المذكور في كلماتهم في الموارد الجزئية وثانيا لو سلمنا ان النزاع
في لفظ الاصل المستعمل في قولهم الاصل البراءة في الموارد الجزئية لقلنا لا يصح ان تكون البراءة الكلية دليلا على الحكم في
الموارد الجزئية لان العبرة انما هو بالدليل المثبت للبراءة والدليل المثبت للبراءة المطلقة كقوله الناس في سعة ما
لم يعلم او كل شيء مطلق شامل لجميع جزئياته دفعة واحدة من غير ترتيب فكيف صار الكلي دليلا على الجزئي مع ان الدليل انما
المانع للتكليف نافي للتكليف عن جميع الافراد من غير ترتيب فلا يصح ان يكون البراءة الكلية دليلا على البراءة الجزئية لا
ستلزام ذلك كون الكبرى في الشكل الاول دليلا للصغرى مع ان الكبرى لا يكون دليلا على الصغرى وانما الدليل على الصغرى
انما هو الدليل على الكبرى وذكر الكبرى انما هو لاندراج الصغرى تحت الكبرى ولنوضح ذلك في ضمن المثال فنقول اذا
شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعدمه نقول هذا ما لم يعلم وجوبه وكلما لم يعلم وجوبه فالاصل فيه البراءة
من الوجوب فهذا الاصل فيه البراءة من الوجوب اما كونه ما لم يعلم وجوبه فلانه الموضوع واما كون كلما لم يعلم وجوبه
الاصل فيه البراءة فللاخبار فالاصل في وجوب الدعاء نفي البراءة لا للاخبار ولو كان الدليل في الموارد الجزئية هو
البراءة الكلية المستفادة من الاخبار لكان الكبرى في المثال اعني كلما لم يعلم وجوبه الاصل فيه البراءة دليلا على
عدم وجوب الدعاء لان المراد بالبراءة الكلية المستفادة من الاخبار هو هذا المعنى مع انه لا يصلح الكبرى لان يكون
دليلا للصغرى لان حمل الكبرى دليلا على الصغرى وادعاء انه دليل عليه مصادرة لان الحكم المذكور في الكبرى ايضا
محل النزاع كالصغرى فلا يجدي اثباته من التمسك بالاخبار وكان يتمسك بالاخبار في اثبات الحكم في الكبرى كذلك يتمسك به في
الصغرى والقول بجواز التمسك بالاخبار في الكبرى دون الصغرى تحكم صرف وترجيح من دون مرجح ويحتمل ان يكون المراد
بالاصل في قولهم الاصل البراءة هو القاعدة ما الكلام في كون المراد منه القاعدة الكلام فيه اذا كان المراد منه الدليل
من حيث صحة الحمل مع التقدير وعدم صحته من دون تقدير ومن حيث صحة ارادة هذا المعنى من الاصل هنا تمام م
الكلام في التركيب الحملي الثالث في بيان المراد من الاصل اذا كان في التركيب الاضافي كقولهم لاصالة البراءة يحتمل
ان يكون المراد من الاصل في قولهم لاصالة البراءة الظاهر او الراجح وعلى هذا يكون المراد من هذه العبارة لظهور البراءة
ولرجحان البراءة ويرد عليه ما مر في التركيب الحملي ويرد عليه مضافا الى ما مر ان معنى الاصل على فرض التسليم هو الظاهر
او الراجح لا الظهور والرجحان لكن الحق ان هذا الاعتراض مجرد المناقشة من هذه الجهة ويحتمل ان يكون المراد بالاصل
في قولهم لاصالة البراءة هو الاستصحاب فيكون المعنى لاستصحاب البراءة ويكون من باب اضافة المصدر الى مفعوله كما ان
سابقه من باب اضافة المصدر الى فاعله وهذا اعني ارادة الاستصحاب من الاصل جعله من باب اضافة المصدر
الى مفعوله وان كان صحيحا الا ان جعل المصدر بمعنى اسم المفعول وجعل الاضافة من باب اضافة الصفة الى الموصوف
اولى لان المعنى على هذا يصير هذا الحكم كذا للبراءة المستصحبة ويرد عليه ما يرد عليه سابقا ويحتمل ان يكون بمعنى الدليل
وعلى هذا فيكون معنى قولهم لاصالة البراءة لدليل البراءة فيكون الاضافة بتقدير اللام ويتوهم صحة جعل الاضافة
بيانية بان يكون المعنى لدليل هو البراءة فتخر الجواب عنه ويحتمل ان يكون بمعنى القاعدة فيكون معنى قولهم لاصالة

المقدمة الحادية عشر في بيان تقرير دور اورده بعض المشايخ في مقام ابطال اصالة البراءة

البراءة لقاعدة البراءة فيكون الاضافة بمعنى اللام ايضا فان قلت يمكن جعل الاضافة هنا بيانية بان يكون المعنى الحكم
في الواقعة الفلانية عدم الوجوب مثلا لقاعدة هي البراءة قلت لا يصح جعل الاضافة بيانية لاستلزامه حمل
الاخص على الاعم كقولك الحيوان انسان وهو باطل وذلك لان القاعدة اعم من البراءة وغيرها فحمل البراءة على
القاعدة حمل للاخص على الاعم ثم ما ذكرنا من ان الاضافة بتقدير اللام انما هو على القول بان عامل الجر في المضاف
اليه هو حرف الجر المقدر وذلك الحرف اما اللام او في او من واما على القول بان عامل الجر في المضاف اليه انما هو
المضاف فلا حاجة الى تقدير اللام ويكون الاضافة في القاعدة والدليل من قبيل اضافة كوكب الخرقاء ومثله الا انه بقي
الكلام هنا في شيئين الاول ان الفاضل القمي رحمه الله عليه ذهب الى ان ارادة الاستصحاب من لفظ الاصل سواء
كان في التركيب الحملي او الاضافي انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه قال رحمه الله والاصل في مصطلح
يطلق على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل لثلثة منها الاول
استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل
النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه
باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان الاشتغال الذمة لا يكون الا
بالتكليف والتكليف مخصص فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب انتهى كلامه
وفيه ان هذا التخصيص اعني تخصيص الاستصحاب انما كان باعتبار عدم جريان الاستصحاب في غير الوجوب والحرمة فلا شك
انه يجري في غيرهما ايضا من الندب والكراهة والاباحة وان كان باعتبار لفظ البراءة لكونها ضدا للشغل والشغل
لا يصدق في غيرهما فحمل البراءة ايضا على البراءة من الوجوب والندب فكما يقال اصالة البراءة كذلك يقال اصالة النفي وكما
يعبر عن فراغ الذمة بالبراءة كذلك يعبر عنه بنفي التكليف وعدم تعلق الخطاب وعلى هذا لو اريد استصحاب فراغ الذمة
فكما يمكن ان يعبر عنه باصالة البراءة كذلك يمكن ان يعبر عنه باصالة النفي واصالة عدم التكليف واصالة عدم تعلق
الخطاب فلا يخص التعبير عنها باصالة البراءة حتى يقال ان البراءة ظاهرة في الحرمة والوجوب الثاني ان الفاضل القمي
قال في مقام تعداد معاني الاصل والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل
اعم من المتيقن والمظنون

المقدمة الثانية عشر في تقرير دور اورده بعض المشايخ في مقام ابطال اصالة البراءة
والتمسك باصالة البراءة وتقريره ان حجية اصل البراءة تتوقف على عدم حجية الظن وعدم حجية الظن يتوقف على
حجية اصل على حجية اصل البراءة فحجية اصل البراءة تتوقف على حجية اصل البراءة وهو دور والدور باطل وما
يستلزم الباطل فهو باطل وهذا الدور كالجاري في ابطال حجية اصالة البراءة كذلك جار في ابطال حجية الظن ايضا
لانه سيأتي انه كما تتوقف حجية اصالة البراءة على عدم حجية الظن كذلك تتوقف حجية الظن ايضا على عدم حجية
اصالة البراءة وعلى هذا فنقول في تقرير الدور بالنسبة الى حجية الظن حجية الظن تتوقف على عدم حجية اصالة البراءة
وعدم حجية اصالة البراءة يتوقف على حجية الظن فحجية الظن يتوقف على حجية الظن وهو دور ظاهر واما بيان
التوقف في الدور الاول فلانهم ذكروا في مقام اثبات حجية الظن المطلق للدليل الرابع شرايط منها كون العمل
باصالة البراءة والاحتياط باطلا بمعنى انه يشترط في حجية الظن بطلان العمل باصالة البراءة والاحتياط اذ لو كان

كان العمل باصالة البراءة او الاحتياط صحيحا لما كان العمل بالظن محتاجا اليه حتى يحكم العقل بحجيته حذرا من لزوم التكليف
بما لا يطاق لولاها فيكون حجية الظن متوقفة على عدم حجية الاصل وعدم حجية الاصل ايضا يكون متوقفا على حجية الظن
لانه اذا حصل الظن المطلق بالحكم المخالف للاصل فان قلنا بعدم حجية الظن المطلق نعمل بالاصل وان قلنا بحجيته
نطرح الاصل وناخذ بالمظنون فحجية الظن تتوقف على عدم حجية الاصل كما ان حجية الاصل تتوقف على عدم حجية الظن
ولذا احتاج الى ابطال ما قاله رجال الملة والدين رحمه الله عليه ردا على القائلين بحجية الظن المطلق لا حاجة لنا الى الظن
المطلق اذ كلما احتجنا الى حكم دليلا عليه دليل اعتبره الشارع نعمل به والا نعمل بالاصل والحاصل ان التوقف من الجانبين
ظاهر كما عرفت ويتفرع عليه الدور لكن ما اجاب عنه الاستاد الشريف رحمه الله عليه بمنع التوقف من الجانبين بل هما
معلولا علة ثالثة وتلك العلة هو الخروج من الدين وذلك لانه بعد ان ثبت التكليف بالواقع وثبت انسداد باب
العلم الوجداني والشرعي كليهما بالواقع فلا شك في انه لو لم يكن الظن حجة وكان الاصل حجة للزم الخروج من الدين وذلك
ظاهر فلعدم لزومه كذلك يحكم العقل بحجية الظن وعدم حجية الاصل لحجية الظن المطلق وعدم حجية الاصل كلاهما معلولا
علة واحدة وهي لزوم الخروج من الدين لولاهما ولا يتوقف شيء من حجية الظن وعدم حجية الاصل بالاخر كما توهمه المورد
فيكون الدور معيا لتوقف كليهما على علة اخرى وهو غير باطل والدور الباطل انما هو فيما اذا كان كل واحد من
الوسايط علة للاخر على ان تنتهي الوسايط الى ما في اول الوسايط بان يكون كل واحد من طرفي الدور او ا
طرافه علة للاخر واما اذا كان طرفا الدور علة مستقلة سواهما فيكون الدور معيا وهو جائز اذ الباطل هو
الدور التقدمي حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا تقدم هنا بالزمان ولا بالرتبة والضابط في تميز التقدم بالرتبة على ما نقل
عن الشيخ الرئيس هو دخول الفاء الدال على الترتيب على طرفي الدور او اطرافه كقولك حركت يدك فتحركت المفتاح
بخلاف قولك وجدت النار فوجدت الحرارة والضوء فانه لا يصح في المثال ان يقال وجدت النار فوجدت الحرارة فوجد
الضوء لعدم الترتيب بين الحرارة والضوء في الوجود وانهما يوجدان في ان واحد بعد وجود علتهما وهي النار
بالنسبة الى هذه الحرارة الخاصة والضوء المخصوص هذا واجاب الاستاد دام ظله ايضا عن الدور بمنع التوقف من وجه
اخر وهو ان حجية الظن غير متوقفة على عدم حجية الاصل وانما هي متوقفة على ثبوت التكليف بالواقع كما ان حجية الاصل
انما تكون متوقفة على عدم ثبوت التكليف بالواقع فان التكليف بالواقع ثابتا وكان باب العلم الوجداني والشرعي بالواقع منسد لوكان
مفسدا لا بد وان يكون الظن حجة بحكم العقل القاطع اذ لو لم يكن الظن حجة وكان التكليف ثابتا يلزم اما العسر والحرج
واما التكليف بما لا يطاق اذ مع ثبوت التكليف بالواقع ومطلوبيته لا معنى لاجراء اصل البراءة ولا يمكن العمل بالاحتياط
ايضا لاجرائه الى العسر والحرج فان لم يكن الظن مع ذلك حجة للزم التكليف بما لا يطاق نعم اذا لم يثبت التكليف
بالواقع فهو مجرى لاصل البراءة ولا حاجة لنا الى الظن ولا دليل على حجيته اذ الدليل على حجيته انما هو لزوم العسر
والحرج والتكليف بما لا يطاق لولاها وحيث لم يثبت التكليف بالواقع ويمكن اجراء اصالة البراءة لا يلزم شيء منهما
والاصل هو حرمة العمل بالظن فحجية الظن تتوقف على ثبوت التكليف بالواقع لا على عدم حجية الاصل وحجية الاصل
تتوقف على عدم ثبوت التكليف بالواقع فكلما ثبت التكليف بالواقع يكون الظن حجة ولا مجرى لاصل البراءة ولا حجية له
وكلما لم يثبت يكون مجرى لاصل البراءة ويكون حجة فهما لا يلتقيان ابدا ولا يتوقف كل منهما على الاخر نعم
لو كانت حجية الظن متوقفة على ثبوت التكليف بالواقع وثبوت التكليف ايضا متوقفا على حجية الظن للدار واذ ليس
فليس لان ثبوت التكليف بالواقع انما يتوقف على ما له من الادلة الدالة على ذلك كالاجماع والضرورة ودليل العقل

المقدمة السابعة في بيان تحرير محل النزاع في حجية اصالة البراءة وعدمها

ونحوها او حجية الظن متوقف على لزوم العسر والحرج والتكليف بما لا يطاق فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الاصل حجة فيما اذا كان الشك في المكلف به لانك قد ادعيت ان حجية الاصل فيما اذا لم يكن التكليف بالواقع ثابتا والشك في المكلف به انما يكون فيما اذا كان اصل التكليف معلوما والمكلف به مشكوكا فينبغي ان لا يكون الاصل فيه حجة وان لا يكون مجرى لاصل البراءة مع انا نرى ان من القائلين بحجية اصالة البراءة من يتمسك بها في الشك في المكلف به مثلا اذا شك في وجوب الجمعة او الظهر يوم الجمعة على حكم التخيير ويتمسك في وجوب كل واحد منهما بعينه باصالة البراءة قلت من يتمسك باصالة البراءة في الشك في المكلف به كالمثال المذكور يدعي ان التكليف لم يثبت بالواقع والتكليف انما ثبت بما علمنا انه المكلف به هذا اقول هذا ما افاده الشيخ الاستاد دام ظله في جواب المعترض ولكنك خبير بانه لا حاجة الى هذا الجواب لان اعتراض المعترض غير وارد على كلامه دام ظله لان مبنى كلامه دام ظله في دفع الدور المتوهم على انه كلما كان التكليف ثابتا بالواقع لا مجال لاجراء الاصل وكلما لم يثبت التكليف بالواقع فهو مجرى للاصل وحاصل كلامه ان مجرى الاصل فيما لم يكن التكليف به ثابتا وما ذكره المعترض من مورد النقض على زعمه من هذا القبيل لان المتمسك باصالة البراءة الحاكم بالتخيير في المثال المذكور يتمسك بها في مقام دفع وجوب كل واحد من الجمعة او الظهر على سبيل التعيين والخصوصيات يعني انه يقول لم يثبت التكليف بوجوب الاتيان بالجمعة بخصوصها بحيث لو لم يات المكلف بها لكان عاصيا فحينئذ فيكون وجوب الاتيان بالجمعة بخصوصها مشكوكا فيه بخصوصيات فيكون مجرى لاصالة البراءة وهكذا بالنسبة الى الظهر فلا منافاة بين ما افاده الاستاد دام ظله وبين التمسك باصالة البراءة في مثل المقام حتى يرد على كلامه نقض من التمسك بالاصل في المثال ثم اعلم ان المراد بالعلم الشرعي هو الظنون التي حكم الشارع بحجيتها كما اذا قال الشارع اعمل بخبر العدل فان خبر العدل بعد ذلك يصير حجة قائما مقام العلم الوجداني

المقدمة السابعة

في تحرير محل النزاع في حجية اصالة البراءة وعدمها ويقع الكلام في ذلك في جهات الاولى انه لا ريب في ان التمسك باصل البراءة ان لا يكون في المقام الذي يتمسك فيه باصالة البراءة علم وجداني ولا شرعي ولا ظن قام الدليل على اعتباره وان كان ذلك الدليل هو انسداد باب العلم بان يكون المتمسك باصل البراءة ممن كان [illegible] يقول بحجية اصالة البراءة يقول بها في مثله ومن يقول بعدم حجيتها يقول به في مثله واما اذا كان في المقام علم وجداني او شرعي او ظن قام الدليل على اعتباره وان كان هذا هو انسداد باب العلم الوجداني والشرعي اثباتا ونفيا بان يكون ثبوت الحكم معلوما او مظنونا بالظن المعتبر او نفيه معلوما او مظنونا بالظن المعتبر فلا يكون الاصل حجة ولا قائل بحجيته مطلقا من المجتهدين ولا من الاخباريين مثلا اذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فالتمسك باصل البراءة انما يصح لنا لو لم يكن وجوب الدعاء ولا عدمه معلوما ولا مظنونا عندنا بالظن المعتبر وهذا هو محل النزاع واما اذا كان وجوب الدعاء او عدم وجوبه معلوما لنا بالعلم الوجداني او الشرعي او مظنونا بالظن المعتبر فلا محل للاصل ولا نزاع في عدم اعتباره لان الحكم المعلوم او المظنون لا يخلو من انه اما ان يكون موافقا مع مقتضى الاصل كان دل الدليل على عدم وجوب الدعاء او مخالفا معه كان دل الدليل على وجوب الدعاء فان كان موافقا لا حاجة الى التمسك بالاصل لان التمسك بالاصل انما هو لنفي الوجوب وقد دل الدليل الاجتهادي على عدم الوجوب نعم لا باس بالتمسك به تأييدا للدليل الاجتهادي وتكثيرا للادلة وان كان مخالفا لما يقتضيه الاصل فلا عبرة بالتمسك بالاصل لان الاصل انما يكون دليلا اذا لم يكن هناك دليل اجتهادي يعارضه واما اذا كان هناك دليل فلا يكون دليلا ولا عبرة به والحاصل ان العبرة بالاصل انما هي فيما اذا لم يكن الحكم معلوما ولا مظنونا بالظن المعتبر نعم من فصل بين العلم في المقام الحجية بين ان يكون موضوعا او مرآتا يكون

يكون على الثاني حجة مطلقا دون الاول اما لعدم انصراف الاطلاقات الى بعض افراده او لاعراض الاصحاب عن العمل به او لدليل يعارضه وعندنا من الاخذ به لكان بل بالاصل مع كون الحكم معلوما عندنا فتلخيص ذلك ان بعض الادلة صحح بان العلم ليس مما وصف بالحجية الجعلية بل هو بنفسه حجة نعم لو صار العلم موضوعا او موضوعا لحكم آخر يمكن اتصاف العلم المزبور بالحجية فتفصيل في الاتصاف بالحجية بين ان يكون العلم مرآتا وبين ان يكون موضوعا او جزء موضوع الحكم او قيده والمراد بكون العلم مرآتا هو ان يكون متعلق الاحكام هو الموضوعات الواقعية النفس الامرية من غير ان يكون للعلم دخل في تعلق تلك الاحكام على تلك الموضوعات والعلم مرآت للواقع وكاشف عنه مثلا في قولنا الكلب نجس والخمر حرام متعلق النجاسة هو الكلب الواقعي النفس الامري سواء علمته ام لم تعلمه وكذلك متعلق الحرمة هو الخمر الواقعي النفس الامري سواء علمتها ام لم تعلمها نعم قبل ان تعلم بالكلبية في الاول وبالخمرية في الثاني لا يجب عليك الاجتناب عنهما وبعد ان علمتها يجب عليك الاجتناب عنهما لا لان ما علمته كلبا صار كلبا بل لان العلم بكونه كلبا يكشف عن كونه كلبا في الواقع ونفس الامر فحجية العلم ولزوم اتباعه انما هو لكونه كاشفا عن الواقع ومرآتا له وحجيته لا يحتاج الى جعل من الشارع بل لا يمكن جعل الحجية وعدم الحجية بالنسبة اليه لانه ليس بعد الواقع شيء ولا معنى لان يقول الشارع مع وصولك الى الواقع لا تعمل به والمراد بكون العلم موضوعا هو ان يكون العلم واسطة لثبوت الحكم بان يكون موضوعا او شرط الموضوع او جزء الموضوع الحكم بان لا يكون متعلق الاحكام هو الموضوعات الواقعية النفس الامرية بل كان متعلق الاحكام هو الموضوعات المعلومة كان يقول اجتنب الكلب المعلوم او اجتنب ما علمته كلبا او الكلب المعلوم نجس او الخمر المعلومة حرام او ما علمته خمرا فهو حرام فمتعلق النجاسة في الاول والحرمة في الثاني ليس هو الكلب الواقعي والخمر الواقعية بل المتعلق انما هو ما علمته كلبا وان لم يكن كلبا في الواقع ونفس الامر وما علمته خمرا وان لم يكن خمرا في نفس الامر والواقع وفي هذا القسم من العلم يجوز للشارع ان يفصل في افراده ويجعل بعضا من افراده دون بعض منها حجة كان يقول اذا حصل لك العلم من الكتاب مثلا فهو حجة واذا حصل لك من الرمل مثلا فليس بحجة وعلى هذا فللقائل بحجية العلم من باب الموضوعية ان يتمسك باصالة البراءة مع كونه عالما لامكان كون علمه من العلوم الحاصلة من الاسباب الغير المعتبرة اما لعدم انصراف الدليل الدال على حجيته كالعلم الحاصل من الرمل والجفر او القيافة ونحوها فان الدليل الدال على حجية العلم لا ينصرف الى مثلها واما لاعراض الاصحاب عن العمل به كالعلم الحاصل من القياس واما للدليل عنه من اهل البيت عليهم السلام او غير ذلك فانه مع كونه عالما يعمل بالاصل هذا الثانية في ان محل النزاع هل يختص بما اذا كان الشك ناشيا من فقد النص او يعم ما اذا كان ناشيا من اجمال النص ايضا او يعم ما اذا كان ناشيا من تعارض النصين ايضا توضيح ذلك انك قد عرفت في الجهة الاولى تحرير محل النزاع انه لا بد في العمل بالاصل من الشك والشك لا يخلو من انه اما ان يكون ناشيا من فقد النص او من اجماله او من تعارض النصين والكلام في هذه الجهة في ان الشك الذي لا بد وان يكون في مقام العمل بالاصل هل هو مختص بما اذا كان ناشيا من فقد النص فقط او يعم ما اذا كان حاصلا من اجمال النص ايضا او يعم الاقسام الثلثة اما اذا كان الشك حاصلا من فقد النص وما ينشئ من النص كفتوى فقيه فلا شك انه من محل النزاع بمعنى انه اذا حصل الشك في حكم من الاحكام كوجوب الدعاء مثلا عند رؤية الهلال وعدمه ولم يكن هناك نص دال على الحكم اثباتا ونفيا ولم يكن هناك فتوى فقيه منبعث عن النص ايضا فاختلف الاصوليون والاخباريون في ان المرجع في مثله هل هو اصالة البراءة او الاحتياط فذهب الاصوليون الى اصالة البراءة والاخباريون الى اصالة الاحتياط ودخول الشك الحاصل من فقد النص وما ينشئ عنه في محل النزاع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه بل دخوله في محل النزاع حال كان هناك فتوى فقيه مما لا ريب فيه

الا ان دخول القسم الاول في محل النزاع اظهر وكذلك الحال اذا كان الشك ناشيا من اجمال النص ايضا لان المناط في الخلاف والنزاع هو عدم وجدان العلم بمعنى انه كلما لم يكن الحكم في واقعة من الوقايع معلوما بالمعنى الاعم الشامل للظن المعتبر فهو مما اختلف فيه المجتهد والاخباري فذهب الاول الى البراءة والثاني الى الاحتياط ولا شك انه اذا كان النص مجملا لا يكون الحكم معلوما فيكون الشك الحاصل من اجمال النص في محل النزاع داخلا فدخول الشك الحاصل من فقد النص او من اجماله مما لا شك فيه ولا اشكال يعتريه واما الاشكال فيما اذا كان الشك حاصلا من تعارض النصين ففي دخوله في محل النزاع وعدمه وجهان يمكن ان يق بدخوله في محل النزاع لوجوه الاول تعميم عنواناتهم فان كل من عنون هذه المسألة لم يفصل ولم يخصص العنوان بما اذا كان الشك ناشيا من فقد النص واجماله دون ما اذا كان ناشيا من تعارض النصين الثاني تصريح بعض الاعاظم من اهل الفن كالفاضل القمي اعلى الله في الجنة درجته بتعميم محل النزاع فان في كلماته تصريحات وتلويحات على انه لا فرق في اجراء الاصل بين ان يكون الشك ناشيا من فقد النص او اجماله او تعارض النصين الثالث ما ذكروه في مسألة تعادل الامارتين من الرجوع الى الاصل بعد طرح الامارتين بيان ذلك انه اذا تعادلت الامارتان بحيث لم يبق لاحدهما مرجح كما هو الحال في تعادل الامارتين فذكروا اقوالا ثلثة قول بالتخيير في الاخذ بايهما شئت وقول بالتوقف وقول بطرح كلتا الامارتين والرجوع الى الاصل والمراد بالاصل لا يخلو من انه اما ان يكون هو الاصل المختص بذلك الموضوع المشكوك حكمه او المراد به هو الاصل المؤسس العام الغير المختص بذلك المقام الجاري في كل مقام ولا شك في انه ليس مرادهم بالاصل هو الاصل المختص بذلك المقام اذ ليس في كل مقام اصل مختص به وقلما يتفق ان يكون في مقام خاص اصل مختص به بحيث يكون خاليا عن المعارض وعلى فرض عدم القلة فلا يكون الحكم كليا لو اراد خصوص الاصل المقامي مع انه لا خصوصية لخصوص الاصل المقامي فلا بد وان يكون مرادهم بالاصل اما خصوص الاصل المؤسس العام الجاري في كل مقام وليس ذلك عندهم الا اصالة البراءة او الاحتياط او يكون مرادهم اعم من الاصل العام والاصل الخاص واذا ثبت المرجع في تعادل الامارتين الى البراءة او الاحتياط فلا ريب وان يكون الشك الحاصل من تعارض النصين داخلا في محل النزاع الرابع وهو العمدة عموم الادلة الدالة على الرجوع الى البراءة او الاحتياط فلا بد وان يكون الشك الحاصل كقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الناس في سعة ما لم يعلموا رفع عن امتي تسعة الى قوله ما لا يعلمون فان هذه الاخبار عامة بالنسبة الى الشك الحاصل من فقد النص او اجماله او تعارض النصين لان المناط فيها هو عدم العلم سواء كان ناشيا من فقد النص او من اجماله او تعارض النصين وكذلك الادلة الدالة على حسن الاحتياط فانها دالة على حسن الاحتياط كلما كان الواقع مجهولا غير معلوم سواء كان عدم العلم به ناشيا من فقد النص او اجماله او من تعارض النصين غاية ما يمكن ان يستدل به على دخول الشك الحاصل من تعارض النصين في محل النزاع ويمكن ان يق بعدم دخوله في محل النزاع واختصاصه بحكم خاص وهو العمل بالتخيير وهو الحق ولذا جعل الاصوليون لهذا القسم من الشك عنوانا خاصا وذلك للاخبار الدالة على التخيير في مثله ومع وجود الاخبار لا يمكن القول بدخوله في محل النزاع كيف مع ان الحكم هو الاخبار لا يخالف عن الاخبار اصلا مع عدم تخلفهم عن الاخبار وعلمهم بها كما امكنت مع وجود الاخبار الدالة على ان الحكم في تعارض النصين هو التخيير كيف يمكن ان ينسب اليهم انهم لا يعملون بتلك الاخبار و يحتاطون او يعملون بالبراءة على الاحتياط انما هو اذا لم يكن هناك دليل دال على الحكم فالحق عدم دخوله في محل النزاع وما ذكر من الوجوه منها غير واف بالمطلوب ومنها غير مناف مع خروج هذه الصورة من بين صور الشك اما عموم عنواناتهم فهو غير واف لذلك لعدم وجود هذه المسألة وذكرها في كتب المتقدمين فضلا عن عموم عنوانهم وانما

وانما تعرض لها المتأخرون والمتعرضون لها ذكروها في اول عناوينهم على سبيل القضية المهملة بمعنى انهم ذكروا انه اذا شك في حكم من الاحكام بعد الفحص عن الشرع ولم يجد له دليلا فهل يمكن ان يعمل فيه باصالة البراءة ولو في بعض الموارد ام لا بد من العمل بالاحتياط وبعد ان دخلوا في المسألة فصلوا بين الموارد وبين اقسام الشكوك وتعرضوا لحكم كل مورد [illegible] وبينهم مجالة للاعانة واما تصريح بعض اهل الفن فهو غير واف ايضا اذ لعل مراده ان الاخبار الدالة على البراءة او الاحتياط عامة شاملة لجميع الصور او استطرادا منه في مقام الذكر على انه غير معصوم من الخطا غير معصوم من الزلل واما ما ذكروه في تعادل الامارتين من الرجوع الى الاصل فهو غير واف ايضا لان القول بتساقط الامارتين والرجوع الى الاصل من بعض العامة ولا قائل به من الخاصة اصلا قال في المعالم تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما ولا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية انتهى ثم اعلم ان الدليلين الظنيين اذا تنافيا مدلولا ولم يمكن الجمع بينهما فان كان لاحدهما مرجح [illegible] وان لم يكن [illegible] قال في المعالم وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب العمل بالراجح اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع انتهى واما ما ذكر من عموم الادلة فهو غير مناف لانها قد خصصت بالاخبار الدالة على التخيير عند تعارض النصين نعم لولا هذه الاخبار لعملنا بعمومها او لقلنا بدخول الشك الحاصل من تعارض النصين ايضا في محل النزاع على ان احقية الدليلين المذكورين [illegible] الثالثة في بيان ان نزاعهم هل هو في الحكم الواقعي او الظاهري وبعبارة اخرى النزاع في ان الاصل في مقام الشك في الحكم هل هو البراءة او الاحتياط هل هو في حكم الموضوع الخاص من حيث هو مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم حتى يكون النزاع في الحكم الواقعي ام لا بل النزاع في حكمه من حيث كونه داخلا في مجهول الحكم حتى يكون النزاع في الحكم الظاهري مثلا اذا شككنا في حكم شرب التتن انه هل هو البراءة ام لا فان كان النزاع في ان حكم شرب التتن من حيث هو شرب التتن ومع قطع النظر عن كونه داخلا تحت مجهول الحكم وكونه من افراده هو البراءة او الاحتياط يكون النزاع في الحكم الواقعي لان مرجع هذا النزاع الى ان شرب التتن من حيث هو هو حكمه ماذا بل هو عينه ولا ريب في ان النزاع في ان حكم الشيء الفلاني من حيث هو هو ماذا نزاع في الحكم الواقعي لذلك الشيء وان كان النزاع في ان حكم شرب التتن من حيث كونه من افراد مجهول الحكم وما لم يعلم حكمه ماذا يكون النزاع في الحكم الظاهري لان معنى هذا النزاع هو ان هذا الشيء ما لم يبين من قبل الشارع او ما لم يصل الينا حكمه ولم يعلم حكمه بطريق في الحكم الظاهري ينبغي ان يعامل معه ولا ريب ان هذا نزاع في الحكم الظاهري والحق ان النزاع في الحكم الظاهري كما يظهر من الادلة في ذلك بل لصراحتها كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وكل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهي الى غير ذلك فان الرواية الاولى دالة على ان الناس في سعة وبرائة من التكليف ما دام كونهم غير عالمين واما بعد صيرورتهم عالمين فليسوا في سعة وبرائة بل يجب عليهم العمل فتعلق حكمهم بالبرائة والسعة انما هو عند عدم العلم وكل حكم توقف اثباته واحمل عليهم على عدم العلم فهو حكم ظاهري وهكذا الكلام بالنسبة الى الرواية الثانية والثالثة وكذلك الاحتياط بالنسبة الى الحكم الواقعي بان يكون الاحتياط هو الحكم الواقعي لا معنى له لان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاتيان بما يحتمل فيه ادراك الواقع فلا بد وان يكون الواقع غير معلوم للمكلف وبانه المكلف بجميع

ما يحتمل ان يكون الواقع في خمتم فالاحتياط هو الحكم الظاهري فالنزاع في البراءة والاحتياط انما هو في الحكم الظاهري بمعنى ان الاخباري يقول بان الحكم الظاهري هو الاحتياط لثبوت التكليف بالواقع مع كونه غير معلوم والمجتهد يقول بالبراءة نعم على القول بكون العمل باصل البراءة انما هو لافادته الظن كما يظهر من كلمات الفاضل القمي على الله مقامه و يستشعر من بعض كلمات صاحب المعالم وعلى ما نسب الفاضل القمي الى المحقق في المعتبر من ان المشكوك فيه ان كان مما يعم به البلوى فيعمل فيه باصالة البراءة ويكون الاصل فيه حجة لحصول الظن في مثله بعدم وجود حكم مخالف لما يقتضيه الاصل والا فلا يمكن ان يكون النزاع في الحكم الواقعي وتوضيح ذلك ان الاصوليين اختلفوا في ان العمل باصل البراءة وحجيته هل هو من باب الاخبار والتعبد او لافادته الظن فمنهم من اختار الاول ومنهم من اختار الثاني والذي اختاره الفاضل القمي هو الثاني ولا يخفى عنده باصالة البراءة بل بناؤه رحمه الله في العمل على الاصول كلها على ذلك و يستشعر من بعض كلمات صاحب المعالم ايضا ان مناط حجية العمل على اصالة البراءة انما هو لافادتها الظن و نسب ذلك الفاضل القمي الى المحقق في المعتبر قائلا ثم ان المحقق بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتابه الاصول خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم من المشايخ فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى انتهى ثم وجه الفاضل الاسترابادي كما سيجيء انشاء الله و يستظهر من كلامه ايضا ان عدم الدليل واصالة البراءة وساير الاصول في عموم البلوى مع علمه وجود خلاف الاصل يكشف عن الواقع كشفا قطعيا فيستظهر منه ان حجيته ليس من باب التعبد المحض فتامل وانظر فان كان العمل باصالة البراءة من باب الاخبار والتعبد فالنزاع في حجية اصالة البراءة وعدمها انما هو في الحكم الظاهري لما عرفت وان كان العمل باصالة البراءة لافادتها الظن فالنزاع في الحكم الواقعي لان الحكم الظاهري يكون مقطوعا به بعد اجراء اصالة البراءة او الاحتياط لان المكلف بعد انقطاع يده من الواقع وعدم دليل على الواقع يكون قاطعا بان تكليفه في الظاهر اما البراءة او الاحتياط فلا معنى لكون الحكم الظاهري مظنونا فلابد ان يكون النزاع على القول بافادة الاصل البراءة الظن في الحكم الواقعي ولكن الحق ان النزاع في الحكم الظاهري لما عرفت من ان الادلة لا تصريح في الحكم الظاهري ولا يعبؤ بخلاف البعض مع وضوح الادلة على خلافه على ان كلام صاحب المعالم غير صريح في ذلك بل غير ظاهر فانما هو محتمل له وما نسبه الفاضل القمي الى المحقق فان كان هو ما ذكره رحمه الله في مقدمات المعتبر فهو في عدم الدليل دليل العدم وليس في اصالة البراءة وان كان ذكره في غير مقدمات المعتبر فلم نعثر عليه ولم يظهر علينا صحته وفساده واما مخالفة مولانا الامين الاسترابادي فهو مما لا يعبؤ به لعدم ثبوته بعد الفحص واما مخالفة الفاضل القمي ايضا فمع عدم مساعدة الدليل على ما ذهب اليه لا يعتد به لان العمدة في المسألة هو الدليل والادلة لا تساعده مع ان كلامه في هذا البحث غير دال نعم كلامه في بعض المواضع دال ولكن العمدة ملاحظة هذا البحث وهذا الموضع فتامل جيدا الرابعة في ان النزاع هل يختص بالشبهة التحريمية او يعم الشبهة الوجوبية ايضا بمعنى ان النزاع في ان المرجع في مقام الشك هل هو اصل البراءة او الاحتياط انما يختص بما اذا كان الامر دائرا بين الحرمة وغير الوجوب او يعم ما اذا كان الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة ايضا الذي يظهر من بعض من الاجلة كالفاضل القمي والسيد سند صاحب الحدائق في اكثر كلماته هو اختصاصه بالشبهة التحريمية فان صاحب الحدائق قال ولو قيل بلزوم الاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه لانجر الى العسر الشديد بل الى التكليف بما لا يطاق انتهى نعم قد يستفاد من كلام المحقق البهبهاني قدس سره ومن بعض من كلمات صاحب الحدائق دخول الشبهة الوجوبية ايضا في محل النزاع وصرح به مولانا الامين الاسترابادي

الاسترابادي الخامسة في بيان ان النزاع هل هو في قبل الشرع او بعده او في الاعم بمعنى ان النزاع بين الاخباري والمجتهد في حجية اصل البراءة وعدمها هل هو في قبل الشرع خاصة او بعده خاصة او في كليهما ولما لم يكن داب المتقدمين من الاصوليين التعرض لتحرير محل النزاع غالبا كان كلامهم خاليا عن تحرير محل النزاع من هذه الجهة ولم يتعرضوا لما اصل منهم والذي تعرض لتحرير محل النزاع من هذه الجهة انما هو بعض مشايخنا المتاخرين رحمة الله عليهم ومع ما ذكرنا من خلو كلام المتقدمين من تحرير محل النزاع لا يمكن تحريره من تتبع كلماتهم والمستفاد من كلماتهم هو ان الكلام ان كان في حكم العقل في الاشياء قبل ورود الشرع فهو اصالة الاباحة او الحظر وان كان في حكم العقل في الاشياء بعد ورود الشرع فهو اصالة البراءة او الاحتياط وبعبارة اخرى المرجع في مقام الشك قبل ورود الشرع هو اصالة الاباحة او الحظر والمرجع في مقام الشك بعد ورود الشرع هو اصالة البراءة او الاحتياط ومقتضى ذلك هو ان يكون النزاع في اصالة البراءة في ما بعد ورود الشرع ومن تعرض من مشايخنا المتاخرين لهذه الجهة من تحرير محل النزاع فقد فصل تفصيلا وهو انه ان كانت الشبهة تحريمية فهي داخلة في محل النزاع سواء كان قبل الشرع او بعده بمعنى انه ان كان الامر دائرا بين الحرمة وغير الوجوب فهو داخل في محل النزاع بمعنى ان الاخباري يدعي ان المرجع هو اصالة الاحتياط والمجتهد يدعي ان المرجع هو اصالة البراءة ولا فرق في ذلك بين قبل الشرع وبين بعده والمراد من قبل الشرع هنا قبل الاطلاع واستعلام حال الشرع سواء كان عدم الاطلاع والاستعلام ناشيا من عدم ورود الشرع وعدم صدوره او من عدم وصوله الينا او من عدم تمكن المكلف من الاطلاع والاستعلام كان يكون محبوسا غير متمكن من الاستعلام او يكون فاقدا لما يمكن الاطلاع والاستعلام منه وان كانت الشبهة وجوبية بان يكون الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة فان وجد نص دال على المشكوك فيه فهو المتبع والمرجع وان لم يوجد فلا يخلو من انه اما ان يكون المكلف متمكنا من الاستعلام والفحص عن حال المشكوك فيه او لا يكون متمكنا منه فان كان متمكنا من الاستعلام والفحص تكون داخلة في النزاع بمعنى انه ان كانت الشبهة وجوبية بان يكون الامر دائرا بين الوجوب وغير الحرمة وكان المكلف متمكنا من الاستعلام والفحص قادرا عليهما تكون داخلة في النزاع الواقع بين الاخباري والمجتهد وان كانت الشبهة وجوبية ولم يكن المكلف متمكنا من الاستعلام والفحص عاجزا عليهما لا تكون داخلة في النزاع ولا معنى للنزاع في ان المرجع هل هو اصالة البراءة او الاحتياط بل لا بد للاخباري ايضا من ان يعمل بالبراءة في مثلها فيكون المرجع فيها هو اصالة البراءة لا غير عند كل واحد من المجتهد والاخباري وذلك لوجوه الاول ان كل ما كان محتملا للوجوب كان محتملا للحرمة بمعنى ان كل شيء شك المكلف في وجوبه وعدم وجوبه كما يحتمل ان يكون واجبا كذلك يحتمل ان يكون حراما ايضا وبعد ما احتمل كل واحد من الوجوب والحرمة يدور الامر بين المحذورين وعند دوران الامر بين المحذورين لا يمكن الاحتياط فلا بد من الرجوع الى اصالة البراءة اللهم الا ان يقال ان الاحتياط في دوران الامر بين الوجوب والحرمة هو معاملة الحرام مع المشكوك فيه فتدخل في النزاع ايضا الثاني ان القول بالاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه مع عدم التمكن من الاستعلام والفحص كما هو المفروض يؤدي اما الى العسر والحرج واما الى التكليف بما لا يطاق والملازمة ظاهرة والتالي باطل فالمقدم مثله الثالث ان من شرائط الاحتياط هو العلم الاجمالي بالتكليف بالواقع وليس هنا لان المكلف مع عدم تمكنه من استعلام حال الشرع بوجه كما هو المفروض لا يعلم بالتكليف بالواقع ولو اجمالا بل يمكن القول بان العقل حاكم في مثله بقبح التكليف واذا زال العلم الاجمالي الذي هو شرط في الاحتياط ينتفي المشروط عند انتفاء شرطه ولكن فيه اولا ان العلم الاجمالي ولو بملاحظة ساير الشرايع

المتعددة او بملاحظة الفطرة المستقيمة يمكن حصوله قبل الشرع ايضا وثانيا ان الاحتياط قد يكون ناشيا من العلم الاجمالي بالتكليف بالواقع بمعنى ان مدرك الاحتياط ومنشأه قد يكون العلم الاجمالي وقد يكون دفع الضرر المحتمل وما ذكرت من الدليل انما يتم اذا كان منشأ الاحتياط هو العلم الاجمالي واما اذا كان منشأه هو دفع الضرر المحتمل فلا يتم فان قلت قد ادخلت الشبهة التحريمية في محل النزاع واخرجت الشبهة الوجوبية عنه اذا لم يكن المكلف متمكنا من استعلام حال الشرع واستدللت على خروجها عن محل النزاع بانه كلما شك المكلف والحال هذه في وجوب شيء فكما يحتمل وجوبه كذلك يحتمل حرمته فيدور الامر بين المحذورين وعند دورانه بينهما لا يمكن الاحتياط فيكون خارجة عن محل النزاع مع ان هذا الدليل بعينه جار في الشبهة التحريمية ايضا اذ كل شيء شك المكلف في حرمته كما يحتمل حرمته كذلك يحتمل وجوبه فيدور الامر بين المحذورين فينبغي ان يكون خارجة عن محل النزاع ايضا اذ هذا الدليل ان تم دليلا فهو جار في المقامين والا فلا يتم في المقامين قلت والفرق بينهما ان الحكم في الشبهة التحريمية لو كان هو الاجتناب لا يلزم العسر والحرج ولا التكليف بما لا يطاق لان الترك اسهل من الفعل جزما بخلاف الشبهة الوجوبية لان تحريما احتمال الوجوب لو بنينا على لزوم الاحتياط ولزوم الاتيان لكان الامر حرجا سيما في المفروض الذي هو قبل الشرع الذي فرضنا عدم الاطلاع بالشرع بالمرة وليس هناك شبهات قليلة حتى لا يكون حرجا لان الفرض فيما قبل الشرع هو الجهل المحض وعلى تقدير تسوية الشبهة الوجوبية مع الشبهة التحريمية كان الحرج في الشبهة الوجوبية لكونها محتاجا الى مؤنة زائدة اظهر واقوى وان دفع مضافا الى ان احتمال التحريم فيما قبل الشرع في غير الاشياء الضرورية احتمال عقلائي بل هو مما قال جملة من اجلة العلماء فنظر الى احتمال الحرمة او القول به قبل الشرع قطعي بخلاف احتمال الوجوب في الاشياء الغير الضرورية فانه لم يقل به احد نعم قد يحكى في الاشارات قولا بالوجوب ولكنه كما ترى ضعيف في الغاية لا يتفوه به ذو الوجدان فان قلت للشبهة الحكمية الوجوبية قبل الشرع من التحريمية فيه فهذا غاية البيان في الفرق بينهما وهو مع ذلك لا يخلو عن تكلف لان البيان يجعل المفروض في الشبهة الوجوبية ما اذا كان الشخص جاهلا محضا كان يكون محبوسا وليس متمكنا من الشرع وكان مورد الشبهة في غاية الكثرة حتى يلزم الحرج مع ان الظاهر من كلمات الاصوليين ان كلامهم في اصالة البراءة انما هو فيما بعد الشرع لانهم لا يزالون يقولون الشبهة اما ان تكون ناشئة من فقد النص او اجمال النص او تعارض النصين ولا شك في ان نشو الشبهة من اجمال النص او فقده او تعارض النصين غير معقول فيما قبل الشرع فتامل ثم اعلم ان الضابط في كون المشكوك فيه داخلا في محل النزاع او خارجا عنه هو امكان الاحتياط وعدمه ففي كل موضع يكون الاحتياط فيه ممكنا يكون داخلا في محل النزاع الا ما قام دليل معتبر على خروجه عن محل النزاع والا فلا يكون داخلا فيه وعلى هذا فكلام بعض مشايخنا في الجهة الخامسة انما هو في تشخيص الموضوع اعني لتشخيص ان الاحتياط هل يكون ممكنا في المشكوك فيه اذا كان قبل الشرع اولا وهل يكون فرق بين الشبهة التحريمية والوجوبية اولا وفي الشبهة الوجوبية هل تتفاوت الحال بين ان يكون المكلف متمكنا من استعلام حال الشرع وبين ان لا يكون كذلك اولا والحاصل ان الضابط في كون المشكوك داخلا في محل النزاع او خارجا عنه هو امكان الاحتياط وعدم امكانه فيه الا ان قام الدليل على دخوله او خروجه والكلام في تحرير محل النزاع انما هو في تشخيص ما يمكن الاحتياط فيه وما لا يمكن فتامل جيدا حتى لا تغفل السادسة في بيان ان النزاع هل يختص بما اذا لم يكن الامر دائرا بين الواجب والحرام بان لا يكون الامر دائرا بين المحذورين او يعمهما اذا كان الامر دائرا بينهما ايضا قد يتوهم في بادي النظر ان

ان النزاع يختص بما اذا لم يكن الامر دائرا بين الواجب والحرام لان في دوران الامر بينهما يكون دائرا بين المحذورين وكلما دار الامر بين المحذورين فالمرجع هو اصالة التخيير لا البراءة والاحتياط ومحل النزاع انما هو فيما اذا كان المرجع اما اصالة البراءة كما عليها المجتهدون واما اصالة الاحتياط كما عليها الاخباري فدوران الامر بين الوجوب والحرمة خارج عن محل النزاع لان الامر فيه بين المحذورين وكلما دار الامر بين المحذورين لا يمكن الاحتياط اما كون الامر دائرا بين المحذورين في دوران الامر بين الواجب والحرام فلان ترك الواجب حرام كما ان ترك الحرام واجب فاذا دار الامر بين ان يكون الشيء الفلاني واجبا او حراما فان كان واجبا يكون تركه حراما وان كان حراما يكون تركه واجبا فيدور الامر فيه بين وجوب فعله او وجوب تركه او يدور الامر فيه بين حرمة فعله او حرمة تركه ولا شك في ان دوران الامر بين وجوب الفعل او وجوب تركه دوران الامر بين المحذورين كما ان دوران الامر بين حرمة الفعل او حرمة الترك ايضا دوران الامر بين المحذورين واما عدم امكان الاحتياط في مثله فواضح اذ لو اتى المكلف بالفعل لاحتمل مخالفة الواقع ولو لم يات به وترك الفعل ايضا لاحتمل مخالفته للواقع هذا ما يتراءى في بادي النظر واما عند دقيق النظر فيمكن ان يكون داخلا في محل النزاع لان من جزئيات هذه المسألة وفروعها اعني دوران الامر بين الوجوب والحرمة مسألة اجتماع الامر والنهي وما اختلفوا فيها على قولين قول بالجواز وقول بعدمه اما القائلون بالجواز فالخطب عندهم سهل ويقولون ان المكلف اذا اتى بالمامور به في ضمن فرد محرم يكون ممتثلا وعاصيا لان الاتيان بالمامور به الحاصل في ضمن الفرد المحرم يكون مامورا ومنهيا في ان واحد واما القائلون بعدم الجواز فمنهم من يقول بلزوم الاجتناب بالنهي بمعنى انه يقول بسقوط الامر ووجوب العمل على مقتضى النهي ومنهم يقول بالتخيير بين العمل بمقتضى النهي وبين العمل بمقتضى الامر واستدل القائل بوجوب العمل على مقتضى النهي وترك الامر بوجوه منها انه كلما دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة فدفع المضرة اولى لطريقة اهل العقول من الاديان ومنها انه اذا اصطدم امر من السيد ما لعبيده الجهيدة ثم صدر منه نهي واجتمع الامر والنهي في موضع واحد بناء العرف على تقديم النهي على الامر ومنها ما ورد في الاخبار من انه متى اجتمع حرام وحلال غلب الحرام الحلال ومنها ان العمل بالنهي اما ان يكون واجبا عينيا واما تخييريا فيكون العمل به اوطى الى غير ذلك من الوجوه وعلى هذا فيمكن ان يكون دوران الامر بين الوجوب والحرمة داخلا في محل النزاع لامكان ان يعمل الاخباري فيه بالاحتياط بان يعمل بالنهي لان العمل به احوط لان العمل به اما واجب عينا واما واجب تخييرا ورب مجتهد يوافق الاخباري في هذه المسألة في العمل بالاحتياط ويفارقه في غيرها في العمل بالاحتياط فيعمل بالبراءة نعم لو كان الامر في هذه المسألة اعني في دوران الامر بين الوجوب والحرمة في العمل باصالة التخيير لكانت خارجة عن النزاع وما ذكرنا من دخولها في محل النزاع لامكان الاحتياط فيها ظهر ضعف ما افاده بعض المشايخ رحمة الله عليهم من انه كلما دار الامر بين المحذورين يكون خارجا عن محل النزاع لعدم امكان الاحتياط فان قلت غاية ما صنعت في هذا المقام اثبات امكان الاحتياط وذلك غير كاف في دخوله في محل النزاع بل لا بد في دخوله في محل النزاع ان يكون بحيث يمكن للاخباري العمل باصالة الاحتياط وللمجتهد العمل باصالة البراءة قلت المقام كذلك لان الاخباري يعمل بالاحتياط فيعمل بالنهي والمجتهد يعمل باصالة البراءة عن التكليف بالعمل بخصوص النهي فيعمل باي واحد من الامر والنهي شاء وبالجملة غرضنا بيان انه اخراجه عن محل النزاع غير مناسب ودعوى الاتفاق فيه ضعيفة السابعة في بيان ان النزاع هل يختص بما اذا كان الشك في التكليف او يعم ما اذا كان الشك في المكلف به وبعبارة اخرى هل يختص النزاع بما اذا كان

الشك في الطلب او يعم ما اذا كان في المطلوب فقط والحق في هذا المقام انه ليس مورد شك يكون محلا للنزاع بين الفريقين باجمعهم بان يكون بناء الاخباريين باسرهم على الاحتياط وبناء المجتهدين بجملتهم على البراءة سوى الشبهة التحريمية واما في ما سوى الشبهة التحريمية فانما اختلفت اراء كل واحد من الفريقين فمن الاخباريين من وافق المجتهدين ومن المجتهدين من وافق الاخباريين فان صاحب الوسائل الذي هو من اجلاء الاخباريين قدس سرهم قال كلما كان الشك في وجوب شيء فالاصل البراءة الا في المتباينين فانه مورد الاحتياط ظاهرا عنده بل قطعا واطلاق كلامه كما ترى يشمل ما اذا كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر الارتباطيين والاستقلاليين سواء كان الشك في التكليف او في المكلف به وذهب صاحب الرياض والمحقق الشريف الى انه كلما كان الشك في المكلف به فالاصل هو الاحتياط وكلما كان الشك في التكليف فالاصل هو البراءة وذهب الفاضل القمي رحمة الله عليه الى ان الاصل في جميع الموارد هو البراءة سواء كان الشك في التكليف او في المكلف به وسواء كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر الارتباطيين او الاستقلاليين او المتباينين وذهب السيد الاستاد رحمه الله الى البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين والاستقلاليين والى الاحتياط في المتباينين والحاصل ان لكل من الاخباريين والمجتهدين في صور الشبهة التحريمية وجهة هو موليها الى المقام الثاني في بيان ان النزاع هل يختص بما اذا كانت الشبهة حكمية او يعم ما اذا كانت الشبهة موضوعية ايضا والقدر المتيقن من خروج الشبهة الموضوعية عن محل النزاع ما اذا كان الشك فيها في التكليف دون المكلف به وكانت الشبهة غير محصورة دون ما اذا كانت محصورة فلو اجتمعت الشرائط المذكورة بان كانت الشبهة موضوعية لا حكمية وكان الشك في التكليف لا المكلف به وكانت الشبهة غير محصورة لكانت خارجة عن محل النزاع بمعنى ان الكل متفقون على ان المرجع فيها هو اصالة البراءة اما اذا كانت الشبهة حكمية فان كانت الشبهة تحريمية فقد عرفت حكمها من انها محل النزاع بين المجتهدين والاخباريين فالمجتهدون على البراءة والاخباريون على الاحتياط وان كانت الشبهة وجوبية فقد عرفت ايضا حكمها من ان الكل الا من شذ على البراءة واما اذا كانت الشبهة موضوعية وكان الشك في المكلف به فهي داخلة في النزاع ولعل الاحتياط فيها هو الاقوى وكذلك اذا كانت الشبهة موضوعية وكانت الشبهة محصورة فهي داخلة في النزاع على حسب القواعد وسيأتي تفصيل الكلام في كل واحد منها ان شاء الله والحاصل اذا كانت الشبهة موضوعية وكان الشك في التكليف وكانت الشبهة غير محصورة فهي خارجة عن محل النزاع والكل متفقون على ان المرجع هو اصالة البراءة نعم قد تظهر المخالفة من صاحب الرياض عطر الله مرقده في كتاب الاطعمة والاشربة حيث انه يظهر منه في النخامة والنخاعة ونحوهما مما شك في كونه طيبا او خبيثا انه يلتزم بالاحتياط ويدرجه في الخبيث ولا يحكم باصالة البراءة والاباحة وهو كما ترى من محل النزاع لان الشبهة موضوعية والشك في التكليف والشبهة غير محصورة وكذلك تظهر المخالفة من صاحب المناهل قدس الله نفسه في كتاب الطهارة وتبعه صاحب الدلائل طاب رمسه حيث ذهب الى انه اذا شك في كون الانية من الذهب او الفضة او من غيرهما يجب الاجتناب احتياطا وعبارة صاحب المناهل لا تخلو عن مناقشة او مسامحة فتأمل وسيجيء الكلام ان شاء الله مفصلا التاسعة قد تقدم بيان مورد اصالة البراءة من حيث الاشتمال على المنفعة وعدمها مفصلا في الفرق بين اصالة الاباحة واصالة البراءة وتقدم ان الفاضل القمي جعل مورد اصل البراءة اعم واجرى في مثل دخن الانف في السجود ونحوه بخلاف اصالة الاباحة وبالجملة قد تقدم هذه الجهة في الفرق المستفاد من الفاضل القمي بين اصل الاباحة واصل البراءة موردا ومع ذلك فتأمل جيدا العاشرة في بيان ان النزاع في اصل البراءة لا يختص في حكم العقل فقط ولا في الادلة الشرعية فقط بمعنى ان النزاع في حجية اصالة البراءة وعدمها لا يختص في ان حكم العقل بعد ورود الشرع في الاشياء

في الاشياء التي لم يرد فيها بيان من الشارع او لم يصل البيان الينا هل هو البراءة او الاحتياط ولا في ان مقتضى الادلة الشرعية هل هو البراءة او الاحتياط بان يكون النزاع في حكم العقل فقط او في مقتضى الادلة الشرعية فقط بل النزاع فيها اعم من كلتا الجهتين نعم قد يتوهم ان النزاع فيها من جهة العقل فقط لعد بعض من اهل الفن كالفاضل القمي اياها في عداد الادلة العقلية وهو كما ترى والحق ان النزاع فيها اعم بل عمدة النزاع فيها من جهة الادلة الشرعية لان المعتمد من ادلتها هي الادلة الشرعية اذا تمهدت تلك المقدمات فلنشرع في بيان اصل المقصود في المقامات التي وعدنا بيانها فنقول المقام الاول في بيان الشبهة التكليفية الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص لا اجماله ولا من تعارض النصين بمعنى انه اذا كانت الشبهة تكليفية وكانت حكمية وكانت الشبهة تحريمية وكانت الشبهة ناشئة من فقد النص فهل المرجع فيها هو اصالة البراءة او لا او الاحتياط وهذه الصورة مع اجتماع الشرائط الاربعة المذكورة مما لا اشكال في كونها محل النزاع والمنقول فيها اقوال اما البراءة سواء كانت براءة مطلقة او مفصلة بين ما يعم به البلوى وغيره واما الاحتياط لان المتكلم منها ان بني على جواز الارتكاب فهو بان على البراءة وان بني على عدم جواز الارتكاب فهو بان على الاحتياط لكنه قد نقل فيها اقوال ستة اربعة منها منسوبة الى الاخباريين واثنان منها منسوبان الى المجتهدين اما الاربعة المنسوبة الى الاخباريين على ما نسبها اليهم المحقق البهبهاني والفاضل القمي رحمة الله عليهما هي الحرمة الواقعية والحرمة الظاهرية والتوقف والاحتياط وذكر المحقق البهبهاني انهم مع اختلافهم على اقوال اربعة اتفقوا على الحرمة الظاهرية واما القولان المنسوبان الى المجتهدين فهما البراءة المطلقة والتفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره فان كان المشكوك فيه مما يعم به البلوى فالاصل فيه البراءة وان لم يكن كذلك فالاصل فيه الاحتياط وهذا التفصيل هو ما نسبه الفاضل القمي الى المحقق في المعتبر والقولان المنسوبان الى المجتهدين ظاهران بحسب المراد والمقصود واما الاربعة المنسوبة الى الاخباريين فاثنان منها ايضا وهما الحرمة الواقعية والحرمة الظاهرية ظاهران من حيث المفهوم غير محتاجين الى التفسير والبيان انما الكلام في بيان القولين الاخيرين بحسب المفهوم اما التوقف فهو من الوقوف والسكون الذي هو ضد الحركة ولذا سمي الوقف وقفا لان المالك قد حبسه ووقفه وامسكه عن النقل والانتقال بالبيع والصلح والهبة وغير ذلك من العقود الناقلة واما الاحتياط فقد فسره صاحب القاموس بالحزم بالحاء المهملة والزاء المعجمة وفسر الحزم بانه عبارة عن الضبط في الامور والاخذ بالثقة وهذا كله مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في بيان الفرق بين القول بالاحتياط والقول بالتوقف ومنشأ الاشكال هو ان التوقف لا ينفك عن الاحتياط اذ كلما دار الامر بين حرمة شيء واباحته وتوقف المكلف عنده لم يرتكب وامسك نفسه عن الارتكاب لا اشكال في انه قد احتاط وقد ذكروا في مقام الفرق بين الاحتياط والتوقف وجوها منها الفرق بينهما بحسب المورد وهو ان مورد الاحتياط هو الشبهة الوجوبية ومورد التوقف هو الشبهة التحريمية وهذا الوجه من الفرق قد ذكره الفاضل القمي وعلمه اخذه من الفاضل التوني وهو كما ترى في غاية الضعف لان هذا الفرق لا يخلو من انه اما ان يكون ماخوذا من مفهوم الاحتياط والتوقف او من الاخبار الدالة على الاحتياط والتوقف وكلا التقديرين لا يتم الفرق اما بحسب المفهوم فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق ولا فرق في ذلك بين الشبهة التحريمية والوجوبية فكلما اخذ المكلف بالاوثق يقال انه قد احتاط سواء كان في الشبهة التحريمية او الوجوبية وكذلك التوقف فانه كما عرفت عبارة عن الوقوف والسكون والامساك سواء كان عن الفعل او الترك واما بحسب الادلة فظاهر الادلة الدالة على التوقف كان الدال منها على الوجوب الدالة ان الادلة

على الاحتياط اعم من الاحتياط في ترك الواجبات او فعل المحرمات وكذا الادلة الدالة على التوقف على ان الاقوال الاربعة على ما نقلوها كلها انما هي في ما هو فيه اعني الشبهة التكليفية الحكمية التحريمية مع كون الشبهة ناشئة عن فقد النص فصرف قول الاحتياط الى الشبهة الوجوبية وصرف القول بالتوقف الى الشبهة التحريمية مما لا وجه له لاستلزام ذلك كون المسئلة ذات اقوال ثلثة ولهذا نقل الاجماع على ان المرجع في الشبهة الوجوبية عند كل واحد من الاخباريين والمجتهدين هو اصالة البراءة لا الاحتياط ومقتضى هذا الفرق ان يكون المرجع فيها هو اصالة الاحتياط فهذا الوجه من الفرق غير وجيه ومنها ان التوقف عبارة عن السكوت والامساك قولا وفعلا والاحتياط عبارة عن الالتزام بالاوثق فالمتوقف يكون ساكتا ممسكا نفسه في مقام الافتاء وفي مقام العمل بمعنى انه لا يلتزم في مقام العمل بشيء من الاحتياط والبراءة ولا يفتي في مقام القول بشيء من الاحتياط والبراءة واما المحتاط فهو ملتزم بالاحتياط قولا وفعلا بحيث لو سئل عن حكم الواقعة لاجاب بالاحتياط لزوما ولو احتاج الى العمل لاحتاط في عمله ففيه ايضا كلام ويرد عليه اولا ان هذا مناف لما نقل عن الاخباريين من ان الكل قائلون بالحرمة الظاهرية وثانيا ان القائلين بالتوقف يتوقفون نظرا الى الاخبار الامرة بالتوقف ولا ريب ان الاخبار ظاهرة في وجوب التوقف وعدم المضي فيما اشتبه ولا ريب في الشبهة التحريمية كما هو المفروض امران احدهما التوقف عن الحكم بالاباحة والاخر ان يتوقف عن ارتكاب محتمل التحريم وفي لو سئل عن حكم الواقعة فاما ان يجوز الفتوى بما صار مذهبه او لا يجوز الفتوى وعلى التقديرين فالبناء على الاحتياط ايضا كما انه نقل الاجماع على لزوم الفتوى على كل من بني على مذهب ومن المعلوم ان مذهبه التوقف لا الاباحة ومنها ان المراد بالتوقف هو التوقف في مقام الافتاء والاحتياط في العمل فالمراد بالاحتياط هو القول بالاحتياط في مقام الافتاء والعمل به في مقام العمل ويرد عليه اولا انه مناف لما نسب الى جميع الاخباريين من القول بالحرمة الظاهرية وثانيا بما مضى من ان اظهار المذهب لازم اولا ان كان الثاني كما هو الانسب بالتوقف لان التوقف في مقام الافتاء عبارة عن عدم الافتاء من جميع الجهات حتى الافتاء بالتوقف فكذا في الاحتياط لان الانسب بالاحتياط عدم الفتوى حتى بالاحتياط وان كان الاحتياط وثالثا ان مدرك القول بالتوقف هو الاخبار الامرة بالتوقف كقوله عليه الصلاة والسلام قف حتى تلقى امامك ونحوه وحمل تلك الاخبار كلها على التوقف في خصوص الافتاء يتوقف على ان يكون كل من امره الامام عليه السلام بالتوقف من مفتي اصحابه عليهم السلام بالتوقف كزرارة بن اعين ومحمد بن مسلم ونحوهما وان يكون سؤال السائل ايضا عن كيفية الافتاء في مقام الشك لا عن العمل وهو بمكان من البعد وخلاف الظاهر من بعض اخباره المطلقة حيث كان ظاهر البعض هو خصوص التوقف عن الحكم الواقعي كما سيجيء ومنها ان مورد الاحتياط ما يرجع الى عمل المجتهد نفسه بمعنى انه يحتاط في اعماله ومورد التوقف ما يرجع الى غيره كما في مقام الحكومات والمرافعات وقسمة المواريث ونحوها مع اشتباه الواقعة وخوف الدخول في الحرام ويرد عليه اولا ان الحكومة والالتزام بالقسمة ايضا من افعاله واعماله وثانيا ان الظاهر من نسبة القول بالتوقف ان قائله متوقف عند كل شبهة لا انه مفصل بين الشبهات متوقف عند بعض منها ومحتاط عند بعض اخر ولما ذكرت للان احد الاقوال هو التفصيل وثالثا ان هذا مناف مع ما نسب اليهم من الحرمة الظاهرية في جميع الشبهات بل في بعضها ورابعا ان التوقف في مقام الحكومة ودفع الخصومة لا يخلو من انه اما ان يكون مع وجوب الحكومة عليه او مع عدم وجوبها فلا يمكن التوقف لان المراد بالتوقف ليس هو مجرد السكوت بل المراد به هو التوقف عن الدخول والاقتحام في الشبهة مع وجوب الحكومة كما هو المفروض

الخصومة

المفروض لا مفر له من الوقوع في الشبهة لانه لو حكم ودفع الخصومة لاحتمل وقوعه في الحرام وهو وقوع في الشبهة ولو ترك الحكومة ودفع الخصومة لكان تاركا للواجب واقعا في الحرام هذا اذا كان التوقف مع وجوبها وان لم تكن الحكومة واجبة وكان التوقف مع عدم وجوبها فكما يتحقق التوقف كذلك يتحقق الاحتياط ايضا فلم يحصل التفكيك المطلوب بين الاحتياط والتوقف والحاصل ان التفكيك بين التوقف والاحتياط دونه خرط القتاد ومنها ان المراد بالتوقف في هذه المسئلة كالتوقف في سائر المسائل اعني عدم ترجيح واحد من الاقوال فالمراد بالتوقف هو عدم الترجيح لواحد من الاقوال من الحرمة الظاهرية والواقعية والاحتياط ولكنه في مقام العمل يمكن ان يشارك مع ابناء احد الاقوال الاخر والمراد بالاحتياط هو الاخذ بالاوثق والاجتناب عن الشبهة والعمل مع المشكوك فيه معاملة الحرمة ويرد عليه اولا انه مناف مع ما نسب الى جميع الاخباريين من القول بالحرمة الظاهرية كما مر وثانيا ان جعل التوقف الذي هو احد الاقوال عبارة عن عدم الترجيح خلاف الظاهر مما علم لان ما ذكرناه من التوقف اعني عدم الترجيح عبارة عن التوقف الناشئ عن العجز من الترجيح ولا شك ان هذا القسم من التوقف ليس هو حكم الله في حق المتوقف لان المجتهد لم يجد دليلا على ما ذهب اليه من ترجيح شيء والتوقف الذي هو احد الاقوال عبارة عن التوقف الاجتهادي الذي هو حكم الله في حق المجتهد لانه اختاره عن دليل وذهب اليه عن ترجيح لان المتوقف من الاخباريين يتمسك في مقام التوقف باخبار التوقف ويدعي ان حكم الله في حقه هو التوقف فحمل التوقف على التوقف الناشئ عن العجز عن الترجيح خلاف الظاهر وثالثا ان محل النزاع كما عرفت انما هو في الحكم الظاهري وبعد ما بنينا على ان الامر على هذا الاخباري قد اشتبه حتى عجز عن ترجيح ادلة الاحتياط على ادلة البراءة فلا بد له من مبنى ان يعمل به بحكم الظاهري اذ التوقف عن الحكم الظاهري غير معقول فاللازم اما القول بالبراءة لانه لم يقم بيان على الحرمة لا واقعا ولا من ادلة الاحتياط ولا من غيره والعقاب بلا بيان قبيح او يقول بلزوم التوقف والاحتياط ولو لدفع الضرر المحتمل فكيف يعقل التوقف عن الحكم الظاهري فتامل جيدا ومنها ان التوقف اعم من الاحتياط فالنسبة بينهما هو العموم المطلق اذ قد يمكن التوقف ولا يمكن الا الاحتياط كما اذا اشتبه رجلان في شيء واحد شخصي وادعى كل واحد منهما انه ماله ومختص به ففي هذا المقام يمكن التوقف لامكان عدم مباشرة الحكومة بوجه ولا يمكن الاحتياط لانه مع الحكم لاحدهما يحتمل ان يكون المال لغير الواقع ونفس الامر المحكوم عليه ومع الحكم بالتنصيف يحتمل ان يكون الحاكم دافعا النصف المال الى من لم يكن له فيه نصيب اصلا وقس عليه نظائره فان فيه وفي نظائره يمكن التوقف ولا يمكن الاحتياط ويرد عليه ما اوردناه على التوجيه الرابع من ان المراد بالتوقف ليس هو مجرد السكوت والمراد به انما هو التوقف عن الدخول في الشبهة وعلى هذا فمباشرة الحكومة لا تخلو من انها اما ان تكون واجبة او لا تكون واجبة فان كانت لا يمكن التوقف عن الوقوع في الشبهة للوقوع في الشبهة وهي الحرام اما قطعا او احتمالا وان لم تكن واجبة فكما يتحقق التوقف يتحقق الاحتياط ايضا كما عرفت والفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع ان الموجه جعل مورد التوقف في التوجيه الرابع هو خصوص المرافعات واحكام المواريث لورود الاخبار الدالة على وجوب التوقف في خصوص تلك الموارد فذلك الموجه خص مورد التوقف بتلك الموارد لخصوص الاخبار الدالة على ذلك وهذا الموجه ليس نظره الى الاخبار وخصوصيات الموارد وانما نظره الى الواقع وان ما يقتضيه التامل ذلك فتامل هنا تمام

تبصرة في بيان الفرق المراد من الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية وبيان الفرق بينهما

الكلام في الوجوه التي ذكروها في مقام التفرقة بين القول بالتوقف وبين القول بالاحتياط وقد عرفت ان شيئاً منها ليس بشيء ولعدم تمامية تلك الوجوه اضطر بعض الى القول بان تسمية العلامة البهبهاني تلك الاقوال بهذه الاسامي ونسبته اياها الى الاخباريين انما هي باعتبار اختلاف المدارك يعني ان العلامة البهبهاني راى ان من الاخباريين من تمسك بادلة الاحتياط ومنهم من تمسك بالادلة الدالة على وجوب التوقف كقوله الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وقوله قف حتى تلقى امامك الى غير ذلك من الاخبار فنسب المتمسك بالاخبار الدالة على الاحتياط الى القول بالاحتياط ونسب المتمسك بالاخبار الدالة على التوقف الى التوقف وان كان مآل كل واحد من القولين الى الاخر وهو كما ترى فان العلامة البهبهاني اجل شاناً من ان ينسب الى احد قولاً بملاحظة ان مدركه في مقام الاستنباط ما يلائم تسمية قوله بهذا الاسم كان ينسب القول بالاحتياط مثلاً الى احد بملاحظة ان مدركه في مقام الاستنباط هو ادلة الاحتياط والمناسب للاخبار الدالة على الاحتياط ان يسمى قوله بالاحتياط فيكون قوله هو الاحتياط ثم اعلم ان نظير هذا الاشكال اي التفرقة بين القول بالتوقف والاحتياط هو الاشكال الذي اوردوه في مقام الفرق بين القول بالتوقف والقول بالتساقط والرجوع الى الاصل في مسئلة تعادل الامارتين كما مر اليها الاشارة فانهم ذكروا في مسئلة تعادل الامارتين اقوالاً ثلثة قولاً بالتخيير وهو المذهب للامامية وجمع من العامة وقولاً بالتوقف وهو لبعض العامة وقولاً بتساقط الامارتين والرجوع الى الاصل وهو ايضاً لبعض منهم وبعد ما ذكروا هذه الاقوال الثلثة استشكلوا في الفرق بين القول بالتوقف والقول بالتساقط لان المتوقف ايضاً يرجع الى الاصل في مقام العمل وذكروا لرفع الاشكال وجوهاً لا وجه لشيء منها ولما استشكلوا هناك استشكلوا ههنا ايضاً فلعل هذا الاشكال منهم هناك منشأ الاشكال هنا [illegible] ولما فرغنا من بيان الفرق بين القول بالتوقف والقول بالاحتياط والمراد بهما نشرع في بيان المراد من الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية وبيان الفرق بينهما فنقول ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قد تطلق الحرمة ويراد بها ما كان حراماً في الظاهر فقط دون الواقع وقد تطلق ويراد بها ما كان حراماً في الظاهر سواء كان حراماً في الواقع ايضاً ام لا والحرمة الواقعية ايضاً لها اطلاقات قد تطلق ويراد بها ما كان حراماً في الواقع فقط دون الظاهر وقد تطلق ويراد بها ما كان حراماً في الواقع والظاهر كليهما وعلى هذا فالنسبة بينهما هو العموم من وجه بمادة الاجتماع ما كان حراماً في الظاهر والواقع كليهما ومادة الافتراق للحرمة الظاهرية ما كان حراماً في الظاهر فقط ومادة الافتراق للحرمة الواقعية ما كان حراماً في الواقع فقط والظاهر ان كل واحد من الحرمة الظاهرية والواقعية وان كان يوهم ما كان حراماً في الظاهر فقط او حراماً في الواقع فقط كما هو اول الاطلاقات لكل واحد منهما الا ان مرادهم من الحرمة الظاهرية ههنا هو الاطلاق الثاني اعني ما كان حراماً في الظاهر سواء طابق الواقع ام لا ومرادهم من الحرمة الواقعية ما كان حراماً في الواقع والظاهر كليهما واما الفرق بين الظاهرية والواقعية فقد ذكروا له وجوهاً لا يتم شيء منها ونقتصر بذكر ما هو اقواها فمنها ما ذكره الفاضل القمي رحمة الله عليه ان الفرق بينهما انما هو بالحيثية والاعتبار فباعتبار وحيثية تسمى الحرمة ظاهرية وباعتبار وحيثية تسمى واقعية فالحرمة باعتبار كونها حكماً للواقعة المجهولة الحكم تكون حكماً واقعياً

واقعياً ثانوياً لتلك الواقعة وتسمى واقعية وباعتبار ان لتلك الواقعة مع قطع النظر عن كونها مجهولة الحكم حكماً اولياً في الواقع ونفس الامر ويحتمل ان تكون الحرمة مطابقة معه ويحتمل ان لا يكون مطابقة معه تسمى الحرمة ظاهرية وتوضيح ذلك ان لكل شيء مع قطع النظر عن المانع من الجهل والاضطرار حكماً في الواقع ونفس الامر ولهذا القسم من الحكم يسمى بالحكم الواقعي الاولي وهو المكلف به حال العلم والاختيار وقد يجعل للواقعة باعتبار جهل المكلف بالحكم الاولي وعدم تمكنه من دفع الجهل حكم اخر وموضوع هذا النوع من الحكم لا بد وان يكون حكمه الاولي مجهولاً ويسمى هذا النوع من الحكم بالواقعي الثانوي باعتبار وبالظاهري باعتبار فان لوحظ باعتبار كونه حكماً للموضوع المجهول الحكم من حيث انه مجهول الحكم يسمى واقعياً ثانوياً وان لوحظ باعتبار كونه حكماً لموضوع له حكم في الواقع ونفس الامر يحتمل ان يكون هذا الحكم مطابقاً مع ذلك الحكم بان يكون هذا عين ذاك ويحتمل ان لا يكون مطابقاً معه يسمى حكماً ظاهرياً ظاهرياً وقد يجعل للواقعة حكم ما عدا الحكم الاولي باعتبار اضطرار المكلف ويسمى هذا النوع من الحكم بالواقعي الاضطراري كالتيمم عند فقد الماء والمسح على الخفين للتقية ونحوهما والفرق بين هذا القسم وسابقه هو ان في سابقه لا بد من ان يكون حكم الاولي للموضوع مجهولاً بان يكون الموضوع مجهول الحكم بخلاف هذا فانه لا يعتبر فيه ذلك الا ترى انك تعلم بان حكم المسح في حال عدم التقية هو امرار اليد على اصل البشرة وكنت تريد ذلك مع علمك بذلك على الخفين تقية ولكون الحكم لا بد وان يكون مجهولاً في الواقعي الثانوي او الظاهري بالاعتبارين ليس للائمة عليهم السلام حكم ظاهري او واقعي ثانوي بخلاف الحكم الواقعي الاضطراري فانه كما يكون للامة كذا يكون للامام عليه السلام ثم اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا فيه وهو الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية بحسب الاعتبار والحيثية وان كان قد تبين مما ذكرنا فنقول نظر من حكم بالحرمة الواقعية في المحمولة على الموضوع باعتبار كون الحكم الاولي لذلك الموضوع مجهولاً والحكم الواقعي الحرمة للموضوع المجهول مع قيد الجهل هو الحرمة الواقعية ونظر من حكم بالحرمة الظاهرية انه لو لوحظت هذه الحرمة باعتبار كونها حكماً لموضوع له حكم في الواقع ونفس الامر وفي اللوح المحفوظ ويحتمل ان تكون هذه الحرمة مطابقة مع ذلك الحكم الاولي الواقعي النفس الامري الثابت في اللوح المحفوظ لكانت ظاهرية وان شئت غاية الكشف في تبيين الحكم الظاهري فيما نحن فيه فلنمثل لك مثلاً وهو انك اذا اردت اثبات الحرمة مرة تقول ان هذا المايع خمر وكل خمر حرام فهذا حرام فهذا حكم واقعي ومرة تقول ان هذا المايع قد اشتبه علينا حكمه وكلما اشتبه علينا فهو محكوم بالحرمة فهذا محكوم بالحرمة فكل حكم ثبت لنفس الشيء مع قطع النظر عن الجهل والاشتباه والشك فهو حكم واقعي بحسب اصطلاحنا وان ثبت للشيء بعنوان الجهل والاشتباه والشك فصار موضوع الحكم هو المجهول والمشتبه والمشكوك فهو حكم ظاهري عندنا فتامل حتى يظهر هذا الوجه من الفرق وان كان بحسب الظاهر احسن الوجوه الاتية الا انه عند التامل ليس بوجيه لانك بعد ما تاملت تعلم ان الحرمة حرمة واحدة وباعتبار تسمى بالحرمة الواقعية وباعتبار اخر تسمى بالحرمة الظاهرية وتعدد التسمية لا يوجب تعدد المسمى وتعدد الاقوال ولو كان هذا الفرق كافياً في تعدد الاقوال لكان الاولى ان ينسب الى المجتهدين ايضاً اقوال ثلثة قول بالبراءة الظاهرية وقول بالبراءة الواقعية الثانوية وقول بالتفصيل بين ما يعم به البلوى وغير ما يعم به البلوى لان الحيثية المذكورة في الحرمة كما تجري في الحرمة كذلك تجري في البراءة فينبغي ان تقسم البراءة ايضاً على قسمين ومنها

ما ذكره بعض من اجلاء المدققين وهو ان الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية باعتبار اختلاف المدرك فان مدرك القائل بالحرمة الظاهرية هو اخبار الاحتياط واخبار التوقف واخبار التثليث ولا شك ان تلك الاخبار لا تفيد ازيد من الحرمة الظاهرية ومدرك القائل بالحرمة الواقعية هو خصوص حرمة التصرف فيما يختص بالغير وبعبارة اخرى مدرك القائل بالحرمة الواقعية هو اصالة الحظر المستدل عليها بخصوص حرمة التصرف فيما يختص بالغير لا بدفع الضرر المحتمل ولا غيره وانما خصصنا المدرك بحرمة التصرف فيما يختص بالغير لان المدرك في اصالة الحظر ان كان هو خصوص دفع الضرر المحتمل او هو مع حرمة التصرف فيما يختص بالغير لا يفيد ازيد من الحرمة الظاهرية اما اذا كان خصوص دفع الضرر المحتمل فعدم افادته ازيد من الحرمة الظاهرية ظاهر واما اذا كان هو مع حرمة التصرف فيما يختص بالغير فلان النتيجة تتبع اخس المقدمتين بخلاف ما اذا كان المدرك هو خصوص حرمة التصرف فيما يختص بالغير فانه يفيد الحرمة الواقعية لان التصرف فيما يختص بالغير حرام واقعاً وانما قال حرمة التصرف فيما يختص بالغير ولم يقل في مال الغير ليشمل ما لم يكن تصرفاً في مال الغير ايضاً من الحقوق كالتصرف في الحق المختص بالغير كما اذا تصرف في المكان الموقوف الذي سبق اليه اخر من دون رضاء السابق اليه فانه تصرف في حق الغير وليس تصرفاً في مال الغير وهذا الوجه ايضاً كما ترى ليس بوجيه اما اولاً فلان هذا التوجيه توجيه بالغيب فلا اظن ان يكون له اصل وتوجيه بما لا يرضى صاحبه ويشهد بذلك اولاً عدم نسبة ذلك الى الاخباريين في كتب الاصولية فانه لم ينسب احد من العلماء هذا القول مع هذا المدرك الى احد من الاخباريين وثانياً ان الاخباري لا يتعدى [illegible] ولا يقول بحجية العقل وثالثاً ان هذا الدليل اخص من المدعى فان هذا الدليل لا [illegible] لا يصدق عليها التصرف فيما يختص بالغير مع ان الاخباري يحكم فيها بالحرمة كاستماع الغناء فانه لا يصدق عليه انه تصرف فيما يختص بالغير مع ان الاخباري يحكم فيه بالحرمة اللهم الا ان يقال السامعة مما يختص بالله تعالى لان العبد مملوك لله تعالى فاستماع الغناء يكون تصرفاً في السامعة التي تختص بالله تعالى وثانياً بان التصرف فيما يختص بالغير لا يفيد الحرمة مطلقاً وبجميع اقسامه بل بعض اقسامه يفيد ذلك وذلك القسم الذي يفيد ذلك غير موجود في محل البحث بيان ذلك ان التصرف في مال الغير قد يكون مع العلم برضاء المالك وقد يكون مع الشك في رضائه وعدمه وقد يكون مع العلم بعدم رضائه اما القسم الاول فهو خارج عن الفرض والنزاع واما الثاني فلا يفيد ازيد من الحرمة الظاهرية لان المالك يحتمل ان يكون في نفس الامر راضياً وان لا يكون في نفس الامر راضياً فان كان في نفس الامر راضياً لا يكون التصرف في نفس الامر حراماً وان لم يكن في نفس الامر راضياً يكون التصرف لكن في نفس الامر حراماً مع الشك في رضائه وعدم رضائه في نفس الامر فيحكم بالحرمة في الظاهر واما القسم الثالث فلا ريب في افادته الحرمة الظاهرية الا انه غير موجود فيما نحن فيه لانا لا نعلم بان الله تعالى غير راض بتصرفنا في الاشياء التي لم يصل الينا نص من الشارع نعم لو علمنا بعدم رضائه تعالى بالتصرف لحكمنا بالحرمة فالقول بالحرمة الواقعية تمسكاً بخصوص حرمة التصرف فيما يختص بالغير بل كما ذهب اليه الموجه مما لا وجه له ظاهراً والله العالم وثالثاً بانه لا مجال للقول بالحرمة الواقعية كما هو [illegible] حرمة التصرف فيما يختص بالغير بل بغيره من الادلة ايضاً لانا نعلم قطعاً

قطعاً بان الشارع حكم باباحة جملة من الاشياء ونص على اباحتها ونهى عن تصرف العباد فيها وذلك مما لا ريب فيه ولا شبهة فكيف يمكن للاخباري ان يحكم بحرمة كل مشكوك ومشتبه واقعاً والحاصل ان هذا التوجيه ليس مما تقبله عقولنا وافهامنا عن ادراكه ومنها انه ان قلنا بان الجهل مغير للموضوع تصير الحرمة واقعية وان لم نقل بذلك تصير الحرمة ظاهرية يعني انه ان قلنا بان مجرد الجهل بالواقع يغير حكم الواقع تصير الحرمة على مذهب الاخباري واقعية وكذا البراءة على مذهب المجتهد لانه على ذلك يرتفع الحكم الاولي الواقعي بمجرد الجهل بالواقع ويصير حكم الواقعة في الواقع ونفس الامر هو الحرمة عند الاخباري والبراءة عند المجتهد وان لم نقل بان مجرد الجهل بالواقع يغير الواقع تصير الحرمة ظاهرية لانه على ذلك يكون الحل والحرمة حكماً في نفس الامر سواء علمنا بذلك الحكم او جهلنا به وانما حكم الاخباري بعد الجهل بالحكم الواقعي بحرمة التصرف في المشكوكات والمشتبهات ويحتمل ان تكون هذه الحرمة مطابقة مع الواقع ويحتمل ان لا تكون كذلك فالحرمة ظاهرية لان المشكوكات والمشتبهات حكمها بحسب الظاهر هو الحرمة فالقول بالحرمة الواقعية انما هو على القول بان حكم الواقع يتغير ويتبدل بالجهل والقول بالحرمة الظاهرية انما هو على القول بعدم تغير الواقع وتبدله بالجهل وهذا التوجيه ايضاً ليس بوجيه لان القول بالحرمة الواقعية ظاهراً منسوب الى بعض من الاخباريين ولم يعهد منهم من يقول بان الجهل بالواقع يغير الحكم فهذا التوجيه على فرض كونه وجيهاً في حد ذاته غير مجد في هذا المقام لان المقصود ههنا ذكر الفارق بين الحرمة الظاهرية والواقعية بحيث يلائم مذهب الاخباريين لان القولين منسوبان اليهم ومنها ما ذكره ايضاً بعض الاجلاء ولنقتصر ببيان مراده بذكر كلامه قال ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقاً وان كان مباحاً في الواقع والقائل بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهراً اصلاً فان كان في الواقع حراماً يستحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناه ان المشتبه حرام واقعاً بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فان هذا احد الاقوال للاخباريين في المسئلة على ما ذكره الفاضل الوحيد المتقدم في موضع اخر حيث قال بعد رد حجة التثليث المتقدم مانه لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه ان من ارتكب شبهة واتفق كونها حراماً في الواقع يهلك لا مطلقاً ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى كلامه وعلى المناقشة فيه من وجوه اما اولاً فلان الزام الاخباري بالعقاب على كل ما كان حراماً ظاهراً وان كان مباحاً في الواقع كما هو نص كلامه غير مسلم اذ الحرمة [illegible] التجري [illegible] ان ارتكاب المجهول مع احتمال الحرمة تجر وكل التجري فيه العقاب ففيه انه لو سلمنا الصغرى فنمنع الكبرى اذ لم يظهر من الاخبار ذلك الا ان هذا الفارق لا يقول بكون التجري على المعصية قبيحاً بنفسها بل من جهة انه كاشف عن خبث السريرة وان كان الحرمة من جهة الامر بالاجتناب عن الشبهة فان قلنا ان الامر ارشادي فكيف يقول بالحرمة الظاهرية من دون المصادفة للواقع وان كان الامر بالاجتناب تكليفياً فرعلنا انه ليس ارشادياً فلا معنى للحرمة الواقعية محضاً لان هذا التكليف فيه عقاب لا محالة واما ثانياً فلان هذا التوجيه والفرق مناف لما صرح به بعض الاجلاء كصاحب الفصول رحمه الله بل العلامة البهبهاني ايضاً على ما حكي عنه من ان الاخباريين باسرهم متفقون على الحرمة الظاهرية فاسناد القول بالحرمة الواقعية دون الظاهرية اليهم لا وجه له على انك قد عرفت

تبصرة في بيان ذكر ادلة القولين ولتقدم ادلة القائلين بالبرائة وهو المنسوب الى كافة المجتهدين

سابقا ان المراد من الواقعية هو كون الشيء حراما في الواقع والظاهر كليهما لا الواقع فقط فجعل الحرمة الواقعية عبارة عما كان
حراما في الواقع فقط ليس على ما ينبغي ومنها ان ترتب العقاب على المحرمات الظاهرية مطلقا وان كانت مباحات
في الواقع وعدم ترتبه الا اذا كان حراما في الواقع مسئلة وان المراد بالحرمة الظاهرية والواقعية وان الفرق بينهما
ماذا مسئلة اخرى ولا وجه لادخال احدى المسئلتين في الاخرى وخلط احديهما بالاخرى ولا يلازم بين الحرمة
والعقاب كما لا ملازمة بين الوجوب والثواب كما ذكر مفصلا في بحث مقدمة الواجب ومن جميع ما ذكرنا من عدم تعقل
فرق صحيح بين القول بالتوقف والاحتياط وان مرجع الاول الى الثاني ومما علم ووجدنا بعض حججهم بين الحرمة الظاهرية
والواقعية بحيث يصير كل واحد منهما قولا مستقلا وان مرجع الاحتياط ايضا الى الحرمة الظاهرية لان المحتاط يعامل
مع المشتبهات معاملة الحرمة تبين لك ان القول في المسئلة اثنان الاحتياط وهو للاخباريين والبرائة وهو
للاصوليين وان شئت قلت الحرمة الظاهرية للاخباريين والاباحة الظاهرية للمجتهدين فان قلت لا معنى للقول
بالحرمة الظاهرية لاستلزامها اجتماع الضدين او النقيضين فلا بد من ان يكون المراد بالحرمة هي الواقعية بيان
الملازمة انك قد ذكرت سابقا ان المراد بالحرمة الظاهرية هو ما كان حراما في الظاهر سواء كان حراما في الواقع ايضا
ام لا فان طابق الواقع فلا كلام فيه وان لم يطابق الواقع بان كان حراما في الظاهر مباحا في الواقع يلزم ان يكون
الشيء منهيا عنه ومأذونا فيه وهذا ما ذكرنا من اللازم لانك لو عبرت عن مثله باجتماع الاباحة والحرمة لاجتمع فيه
الضدان ولو عبرت عنه باجتماع الحرمة وعدم الحرمة او باجتماع الاباحة وعدمها لاجتمع فيه النقيضان قلت كل واحد
من تعدد الاضافة وتعدد الجهة لا يخ عن انه اما ان يكون لا مانع في منع التضاد والتناقض كما هو الحق اولا فان كان كافيا
فلا تضاد ولا تناقض لان هذا الشيء حرام بالنظر الى الظاهر مباح بالنظر الى الواقع ويمكن ان يكون الشيء
الواحد مباحا من جهة وحراما من اخرى بل واجبا من جهة حراما من اخرى كالصلوة في الدار المغصوبة على القول بجواز
اجتماع الامر والنهي نعم لو كان الشيء الواحد مباحا بالنظر الى الظاهر حراما ايضا بالنظر الى الظاهر او مباحا بالنظر الى
الواقع حراما ايضا بالنظر الى الواقع لاجتمع فيه الضدان او النقيضان والمفروض وان لم يكن تعدد الاضافة او الجهة
كافيا في دفع التضاد والتناقض فح نحمل احد الحكمين شانيا والاخر فعليا ولا تناقض فيه فنحمل الحرمة عند الاخباري
مثلا ظاهريه والاباحة واقعية بمعنى انه لو ارتفع الجهل وانكشف الواقع لكان مباحا كقولهم النائم
مكلف فان معنى هذا الكلام انه لو تنبه المكلف واستيقظ لكان مكلفا فالمكلف شانا في الفعل وهكذا في الا
الاباحة عند المجتهد والحرمة في الواقع اذا عرفت ذلك فلنشرع في ذكر ادلة القولين ولنقدم ادلة القائلين
بالبرائة وهو المنسوب الى كافة المجتهدين والكلام هنا في الادلة ادلتهم ودليلية الادلة واما الكلام من
جهة معارضات الادلة فيأتي انشاء الله تعالى ضمن ذكر ادلة الاخباريين وادلة القائلين بالبرائة اصناف الكتاب
والسنة والعقل والاجماعات المنقولة والاستصحاب ولنذكرهن ادلتهم اولا لما كان فيه اشارة الى الاصل
في محل النزاع اعني الاستصحاب والاستصحاب قد يقرر بالوجوه وقد يقرر بالعدمي الاول كاصالة
الاباحة السابقة والثاني كاصالة عدم جعل الحرمة واصالة عدم ترتب العقاب ونحوهما ويختلف تقريرها

الاستصحاب باختلاف الموارد كاستصحاب البرائة السابقة في حال الجنون او في حال الصغر يعني انه بعد ما افاق المجنون
او بلغ الصغير يشك في حرمة ما كان مباحا عليه حال جنونه او صغره ولم يطلع على نص دل على حرمته يستصحب البرائة
الثابتة في حال جنونه او صغره وكاستصحاب البرائة الثابتة في حالة علمه بعدم اشتغال الذمة بها بشيء كاستصحاب
براءة الذمة عن المهر قبل النكاح وعن الدية قبل الجناية ذمائه ادعاء المطالبة الحق ونحو ذلك من الموارد ولنقدم
الكلام في تقرير استصحاب حال الصغر او الجنون وبيان صحته وسقمه وما يرد عليه ويمكن تقريره بما يصير وجوديا كاستصحاب الاباحة
الثابتة حال الصغر او حال الجنون وكاستصحاب البرائة الثابتة في حالتيهما او بما يصير عدميا كاستصحاب عدم جعل الحرمة
واستصحاب عدم ترتب العقاب على ارتكاب المشكوك فيه فعلى هذا كلما شك المجنون بعد ما افاق او الصغير بعد ما بلغ
وكان متعلق الشك هو التكليف وكانت الشبهة تحريمية لا وجوبية وكانت الشبهة حكمية لا موضوعية وكانت الشبهة
ناشية من فقدان النص لا من تعارض النصين يستصحب البرائة الثابتة حال الصغر او الجنون او يستصحب الاباحة الثابتة
او يستصحب عدم الحرمة الثابت بالنسبة اليه وهذا الاستصحاب وان كان صحيحا في بادي النظر الا انه غير صحيح عندنا
لان اباحة الشيء وعدم حرمته قد تكون باعتبار عدم مقتضي الحرمة في ذاته كحركة اليد في حد ذاتها مع قطع النظر عن
طرو باعث يجعلها حراما او واجبا او مكروها او مستحبا فان حركة اليد مع قطع النظر عن طرو عارض في حد
ذاتها لا مقتضي لها للحرمة وقد يكون اباحة الشيء باعتبار وجود مانع من الحرمة او فقد شرط الحرمة وان كان المقتضي
للحرمة موجودا في حد ذاته وذلك كشرب الخمر فان المقتضي للحرمة وهو المفسدة الكامنة في ذات الخمر موجود لكنه قد يباح
شربها باعتبار وجود مانع كالمرض وقد يباح لفقد شرط كالجنون او الصغر ان قلنا بان العقل والبلوغ شرط في حرمة شرب
الخمر فان كانت الاباحة باعتبار عدم وجود المقتضي للحرمة كحركة اليد في حد ذاتها ومضغ الخشب الغير اللذين يكون ذلك
الشيء مباحا على كل احد الا ان عرض له مانع بالنسبة الى احد وان كانت الاباحة باعتبار وجود مانع او فقد شرط ولكن
كان المقتضي للحرمة في ذاته ٢ ذلك موجودا كشرب الخمر فهو حرام على كل احد الا من كان فاقدا للشرط او واجدا
للمانع كالمجنون والمريض وبعد ان علمنا ان الاباحة قد تكون باعتبار عدم المقتضي للحرمة وقد تكون باعتبار وجود المانع
من الحرمة او فقد شرطها فما كان مباحا على المجنون او الصغير حال الجنون او الصغر لا يمكن استصحاب اباحته بعد الافاقة
والبلوغ لان اباحة ذلك الشيء على المجنون والصغير يحتمل ان تكون باعتبار وجود مانع من الحرمة في حقهما وهو الجنون
والصغر ويحتمل ان تكون باعتبار فقد شرط الحرمة بالنسبة اليهما وهو العقل والبلوغ ويحتمل ان تكون باعتبار عدم
وجود المقتضي للحرمة في ذلك الشيء فان كانت الاباحة باعتبار وجود المانع او فقد الشرط فبعد افاقة المجنون وبلوغ
الصغير نقطع بفقد المانع او وجود الشرط فلا يمكن الاستصحاب بعد ذلك لعدم الشك اللاحق لان الاباحة ان كانت
باعتبار وجود المانع او فقد الشرط فنحن نقطع بزوال المانع او وجود الشرط فلا شك في اللاحق مع انه لا بد في
الاستصحاب من الشك اللاحق وان كانت الاباحة باعتبار عدم مقتضي الحرمة في ذلك الشيء فانه لا يمكن الاستحصاب
لعدم يقين السابق لانا لا نعلم ان الاباحة السابقة انما كانت باعتبار عدم مقتضي الحرمة ولا بد في الاستصحاب
من اليقين السابق على زمان عروض الشك فاستصحاب البرائة الثابتة حال الجنون او الصغر غير صحيح جريانه

فان قلت يعتبر في جريان الاستصحاب اليقين السابق واما اجمالا او تفصيلا والشك اللاحق وفيما نحن فيه ليس
لنا يقين لاحق على خلاف اليقين السابق حتى لا يجري الاستصحاب لان الاباحة حال الجنون او الصغر قد ثبتت
قطعا ولا ندري ان ثبوتها انما كان لعدم المقتضي للحرمة او لوجود المانع من الحرمة او لفقد شرط للحرمة فان كان
ثبوتها باعتبار وجود المانع او فقد الشرط لا شك في انتفاء الاباحة وزوالها لزوال المانع وتحقق الشرط وان
كان ثبوتها باعتبار عدم وجود المقتضي للحرمة فلا شك في بقاء الاباحة ولا ندري ان ثبوت الاباحة هل هو من
اي الاشياء الثلثة حتى نعلم بزوالها وبقائها وعلى هذا نثبوتها يقيني وزوالها مشكوك فنستصحب بقائها
لقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله قلت هذا استصحاب للامر المجمل والحكم الثابت للموضوع المردد والقدر
الثابت من حجية الاستصحاب في الامر المجمل لو قلنا بحجية الاستصحاب في الامر المجمل والحكم الثابت للموضوع المردد
انما هو فيما اذا كان الامر دائرا بين المتباينين دون الاقل والاكثر وبعبارة اخرى اذا لم يكن هناك قدر متيقن في البين
واما اذا كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر وان شئت قلت اذا كان هناك قدر متيقن فلا يكون الا
الاستصحاب جاريا والسر في ذلك انه اذا كان الامر دائرا بين المتباينين اذا لا في المكلف باحد المتباينين
لا ترتفع شرائط الاستصحاب مع ذلك بل مع ذلك يكون شرائط جريان الاستصحاب من اليقين السابق والشك
اللاحق موجودة بخلاف ما اذا كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر وان شئت قلت بخلاف ما اذا كان هناك قدر
متيقن فانه بعد الاتيان بالاقل الذي هو القدر المتيقن لا يبقى اليقين السابق الذي هو من شرائط الاستصحاب مثلا اذا تيقنت
باشتغال ذمتك لزيد اما بدرهم واما بعشرة من الحنطة فاذا دفعت درهما الى زيد لا يحصل لك اليقين بالبرائة ويبقى
اليقين السابق بالاشتغال الى ان تدفع اليه مقدار من الحنطة فيعد ان دفعت الدرهم والحنطة لو شككت في حصول البرائة
وعدمها لا يمكن التمسك بالاستصحاب لان اليقين للقطع بالاشتغال والشك في ارتفاعه ولما اذا تيقنت باشتغال
ذمتك لزيد وشككت في ان ما عليك لزيد سبعة دراهم او عشرة دراهم فدفعت اليه سبعة دراهم لا يمكن لك الاستصحاب
بعد لان السبعة التي كان الاشتغال بها قدرا متيقنا قد حصل الفراغ فلا تسك بالنسبة اليها ولما الثلثة الزائدة على
السبعة فلم يثبت الاشتغال بها من الاول لان الامر كان الاشتغال بها من اول الامر مشكوكا فبعد دفع السبعة
التي يكون الاشتغال بها قدرا متيقنا لثبوت الاشتغال بها استقلالا واما في ضمن العشرة لا يمكن القول باشتغال الذمة
بالثلثة تمسكا باستصحاب الاشتغال السابق لان الاشتغال بالسبعة قد زال بدفعها واشتغال الذمة بالثلثة
يكون شكا من اول الامر فالاستصحاب في الامر المجمل والامر المردد انما يكون جاريا اذا لم يكن قدر متيقن في البين
بان كان الامر دائرا بين المتباينين واما اذا كان هناك قدر متيقن فلا يجري الاستصحاب الا بالنسبة الى القدر المتيقن
وما نحن فيه اعني استصحاب الاباحة الثابتة حال الجنون او الصغر وان كان من استصحاب الامر المجمل والامر
المردد الا ان في البين قدرا متيقنا اعني الاباحة الثابتة باعتبار فقد الشرط او وجود المانع لانه باتفاق منا
منك يكون الشيء المحرم باعتبار فقد شرط الحرمة او وجود المانع مباحا على المجنون والصغير حال الجنون والصغر فبعد ان
افاق المجنون وبلغ الصغير زالت الاباحة التي كانت قدرا متيقنا اعني الاباحة الوضعية واما الاباحة الحاصلة باعتبار

باعتبار عدم وجود مقتضي الحرمة اعني الاباحة الذاتية فوجودها من اول الامر يكون مشكوكا فالتمسك باصالة البرائة
نظرا الى استصحاب البرائة او الاباحة الثابتة حال الصغر او الجنون لا وجه له اقول كون الاباحة الوضعية الحاصلة بسبب
فقد الشرط او وجود المانع قدرا متيقنا يتوقف على كون النسبة بين الاباحة الذاتية والوضعية هو العموم المطلق بان
تكون الاباحة الوضعية اعم والذاتية اخص حتى وجدت الوضعية كلما وجدت الذاتية ووجدت حيث لم توجد الذاتية
ايضا وصارت قدرا متيقنا وصار انتفاؤها موجبا لانتفاء الذاتية لان انتفاء الاعم يستلزم انتفاء الا
الاخص واما اذا كانت النسبة بين الاباحة الذاتية والوضعية هو التباين او الاعم من وجه فلا تصير الوضعية قدرا ٣
متيقنا ولا يلزم من انتفائها انتفاء الذاتية والنسبة بينهما هو التباين لان الذاتية هي الاباحة الحاصلة من فقد المقتضي
للحرمة والوضعية هي الحاصلة من فقد شرط الحرمة او وجود مانع منها وعلى هذا فيكون التمسك باستصحاب الاباحة المجملة
صحيحا موافقة وقد دفع بان الاباحة الوضعية التي تكون قطعا متيقنا قد زالت بعد الافاقة والبلوغ قطعا وكذا الذاتية
تكون مشكوكة من اول الامر وجهه ظاهر والله العالم لكن لا يخفى ان هذا الاعتراض لو كان المقطوع وجود اباحة مسلم ٣
واحدة من جهة واحدة ولكن لا ندري ان هذه الاباحة الواحدة ذاتية او عرضية الى الاستصحاب ح جار لو قلنا
بالاستصحاب في الامر المجمل كما لو علمنا بنجاسة شيء ولكن لا ندري ان هذه النجاسة الثابتة لو ذاتية او عرضية وفيما نحن فيه
ليس كذا اذ المتيقن من الاباحة الموجودة نظرا الى الادلة من العقل والسنة والاجماع هو الاباحة الوضعية والاباحة
الاخرى مشكوكة واشامته ملحقة والله الهادي وقد يقرر الاستصحاب بوجه اخر وهو انه لا شك في ان الاحكام
الشرعية على هذا مذهب الامامية بل العدلية تكون حادثة لا قديمة خلافا للاشاعرة ولا شك ان كل حادث
مسبوق بالعدم فكلما شك في حرمة شيء وعدمها فالاصل البرائة عن الحرمة استصحابا لذلك العدم لان الشك في
الحرمة شك في حدوث الحادث لان الحرمة من الاحكام الشرعية وقد عرفت انها على مذهبنا حادثة لان مرادنا
بالاحكام الشرعية هو جعل الوجوب او التحريم او الندب او الكراهة او الاباحة لواقعة من الوقائع ولا شك في ان الجعل
امر حادث شك في حدوثه وعدمه وكلما شك في حدوث الحادث يستصحب عدم الحدوث ويمكن المناقشة فيه بان نفقا
اعني كون الشك في الحرمة شكا في حدوث الحادث انما يتم اذا جوزنا خلو الواقعة عن الحكم واما اذا لم نجوز ذلك
كما هو هنا عليه سابقا بالاخبار وغيرها فحدوث الحادث يكون متيقنا وانما الشك في ان الحادث الذي حدوثه يكون
متيقنا ماذا او الاصل في الحادث غير جار واصالة عدم جعل الحرمة معارضة باصالة عدم جعل الاباحة لان كل واحد
يحتمل حدوثه وعدم حدوثه فان قلت لا شك في انه كلما دار الامر بين حادثين كان احدهما اخف مؤنة واقل
تكلفا من الاخر فالمتعين ما كان اخف مؤنة واقل تكلفا لانه على طبق الاصل ولذا لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا
بالوضع النوعي او الشخصي حكموا باصل الوضع والشك في كيفية لكان المتعين هو النوعي لاحتياج الوضع الشخصي
الى ملاحظة خصوصيات الافراد حين الوضع دون الوضع النوعي مثلا اذا اراد الواضع ان يضع ما كان على
زنة فاعل لمن صدر عنه المبدأ فان وضعه بالوضع النوعي لا يحتاج في وضعه الى ملاحظة ازيد من مفهوم
ووضع واحد وهو ان كل ما كان على زنة فاعل وضعته لمن صدر عنه المبدأ وهذا الوضع الواحد يكفي

لكل ما كان علامة فاعل كالضارب والناصر والعالم والقاتل والكاتب والشاعر ونحوها وان وضعه بالوضع الشخصي لا بد له من ملاحظات عديدة واوضاع كثيرة لانه يحتاج في خصوص وضع اللفظ الضارب من ملاحظة ووضع كان يقول وضعت ضاربا لمن صدر عنه الضرب وناصرا لمن صدر عنه النصر الى غير ذلك وعلى كان الوضع النوعي اخف مؤنة واقل حادثا من الوضع الشخصي كلا دار الامر بين الوضع النوعي والشخصي قالوا ان المتعين هو الوضع النوعي ولا شك في ان دوران الامر بين الاباحة وغيرها من الاحكام الامر بين الوضع النوعي والشخصي يعني ان جعل الاباحة من قبيل الوضع النوعي وجعل الوجوب والحرمة والندب والكراهة من قبيل الوضع الشخصي لان في جعل الوجوب لا بد من ملاحظة رجحان المصلحة الملزمة على المفسدة بالنسبة الى كل ما صدر من افراد الموضوع وجعل الوجوب لكل واحد واحد اما الجعل النوعي كان يقول اوجبت كل ما فيه مصلحة ملزمة او يقول جعلت كل ما فيه مصلحة ملزمة واجبا واما الجعل الشخصي كان يقول جعلت هذا واجبا وهذا واجبا وهكذا وكذا في جعل الحرمة لا بد من ملاحظة رجحان المفسدة الملزمة بالنسبة الى كل واحد واحد من افراد الموضوع وجعل الحرمة لكل واحد واحد كذ وكذا في جعل الكراهة والندب بخلاف الاباحة فانها غير محتاجة الى الجعل بل يكفي فيها السكوت عن الحرمة والوجوب ويدل على ذلك طريقة العقلاء الا ترى انه اذا اشترى احد عبدا وعين له ما يجب عليه الاتيان به وما يحرم عليه الاتيان به ويسكت عن غيرهما يستفيد العبد من ذلك ان غير المعدودات من الواجبات والمحرمات يكون عليه مباحا والحاصل ان التحريم يحتاج الى الجعل بخلاف الاباحة فانها غير محتاجة الى الجعل ويكفي فيها السكوت ولو جعلها الشارع يكون تفضلا منه فمتى دار الامر بين ان يكون الحكم في واقعة من الوقائع هو الاباحة او التحريم فالاولى ان الاباحة اخف مؤنة في مقام الجعل من الحرمة نظير الوضع النوعي بالنسبة الى الوضع الشخصي قلت مقصودنا من الدليل الاول وهو الاستصحاب انه بنفسه هل يكون دليلا على الاباحة او لا مع قطع النظر عن طريقة العقلاء اذ الكلام في طريقة العقلاء سيأتي في ادلة القائلين بالبراءة فان من جملة ادلة القائلين بالبراءة هو طريقة العقلاء وسنذكرها ان شاء الله ونرد عليها نقضا وابراما وح نقول لا شك انه لو سبق عموم الاباحة في الاشياء من المولى واقعا او ظاهرا فالحرمة تحتاج الى مؤنة زائدة كما انه لو سبق عموم الحرمة في الاشياء فالاباحة تحتاج الى مؤنة زائدة ويكون الاصل هو الحرمة واما اذا لم نعلم ان ايا منهما سبق من المولى فان قلنا انه لا يجب على العبد تحصيل رضا المولى واذنه فيما يرتكبه بل اللازم عليه ان لا يرتكب ما نهى عنه المولى فح فالسكوت كاف والاصل الاباحة واما اذا قلنا ان الاذن والرضا شرط كما ان النهي والكراهة مانع فلا اصل في البين اذ الاصل عدم كل من المتباينين والمضادين وح كما ان بناء العقلاء او القوة العاقلة على ان النهي مانع وليس الاذن والرضا شرطا وانه متى شك في المانع فالاصل عدمه خارجة عما نحن فيه استقلالا اذ الغرض التمسك بالاستصحاب من حيث هو مستقلا لا ببناء العقلاء او القوة العاقلة مستقلا او منضما ويجيء حالهما وحاصل ما اشتهر من انه متى شك في المانع فالاصل عدمه نعم لو قلنا

ويكفي الاصل هو الاباحة [illegible]

قلنا بان النهي مانع وليس الاذن شرطا او الاذن والرضا شرط وادعينا بناء العقلاء ان السكوت كاف في الرضا وح فالاصل هو الاباحة في الاول لكان الشك في حدوث المانع او ما نفيه الحادث لكن في الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية فيه لو نمنا الاستثناء على المعلوم والاخير في خصوص الشبهة الموضوعية لا اصل في البين لما عرفت اولا الشروع وهكذا في الثاني وهو ما اذا قلنا بان السكوت كاف في حصول الشرط وهو الرضا فتأمل جيدا فان ذلك دقيق جدا ونعلم بعد لما شرح هذه الفصول الاجمالية تفصيلا ان شاء الله وقد اورد السيد الاستاد قده ايرادا لو تم لكان واردا على جميع الاستصحابات المستدل بها على البراءة وهو ان الاستصحاب اخص من اصل البراءة واصل البراءة اعم منه وعلى هذا فالدليل اخص من المدعى لان جعل اصل البراءة عبارة عن استصحاب البراءة وجعل الاستصحاب مدركا لاصل البراءة انما يتم اذا وجد الاستصحاب كلما وجد اصل البراءة ومعنى كون اصل البراءة اعم منه هو انه قد يوجد اصل البراءة ولا يوجد اشكال البراءة ولا يوجد الاستصحاب فيكون الدليل اخص من المدعى وكلامه قده هنا يحتمل احتمالين الاول ان يكون مراده ان النسبة بين اصل البراءة والاستصحاب هو العموم من وجه كما اشرنا اليه سابقا وصرح به بعض منهم السيد الاستاد وصاحب الفصول فقد ذكرها الشيخ بمفرداته مادة اجتماعهما في الشك في وجوب الصوم في يوم اشتبه انه اخر الشعبان او اول الرمضان فانه في مثله يجري كل واحد من اصالة البراءة عن الوجوب واستصحاب عدم الوجوب على ما سيجيء في بحث الاستصحاب ان شاء الله ومادة افتراق الاستصحاب في الشك في حرمة الصوم او وجوبه في يوم اشتبه انه اول الشوال او اخر الرمضان فانه في مثله يجري استصحاب الوجوب وعدم الحرمة كما سيجيء ولا يجري اصالة البراءة وكاستصحاب بقاء الوكالة وعدمه عند الشك في موت الموكل الى غير ذلك ومثل السيد الاستاد قده لمادة افتراق اصالة البراءة بانه اذا وجب على المكلف واجب موقت وعصى المكلف ولم يأت به المكلف به الى ان خرج الوقت وقلنا بان القضاء بالفرض الجديد فبعد خروج الوقت اذا لم يطلع المكلف بدليل يدل على الاتيان بذلك الواجب يتمسك باصالة البراءة في نفي الوجوب الاتيان به خارج الوقت فهنا يمكن التمسك باصل البراءة في نفي الوجوب ولا يمكن التمسك باستصحاب البراءة لانه لو لم نقل باشتغال لا نقول باستصحاب البراءة ومثل صاحب الفصول نور الله مرقده لمادة افتراق اصالة البراءة بما اذا تيقن في المكلف بالجنابة وصلوة وغسل منه بعد ما ... الدخول فيما يشترط بالطهارة كالصلوة وارتكاب ما يتوقف ارتكابه بالطهارة كمس خط المصحف ودخول المساجد ونحوها وشك المكلف في المتأخر من الجنابة والغسل وبعد الشك في ذلك يشك في انه هل يحرم عليه دخول المساجد ومس كتابة القران ونحوهما ام لا فيتمسك في نفي الحرمة باصالة البراءة ولا يمكن التمسك باستصحاب البراءة لان اليقين بالبراءة الثابتة قبل حصول الجنابة لم قد انتقض بحصولها ولم يثبت بعد ارتكاب ما نقلع البراءة لان اليقين بالبراءة الثابتة قبل حصول الجنابة فهنا يمكن التمسك في نفي حرمة الدخول والمس باصل البراءة ولا يمكن التمسك بالاستصحاب ومما ذكرنا تبين ان النسبة بين اصل البراءة والاستصحاب هو العموم من وجه والمنكر اعني كون النسبة بينهما هو العموم من وجه واليكا حقا الا ان للاشكال على المناقشة في المثال الذي ذكره السيد الاستاد والمثال الذي ذكره صاحب الفصول لمادة الافتراق مجال اما المثال الذي ذكره السيد الاستاد قده فلان القائلين بان القضاء تابع للاداء يقولون ان الامر بالمقيد كصوم يوم الخميس الخالي الوقت كالصلوة من الزوال الى غسق الليل في الحاضر احد متعلق الطبيعة المطلقة والاخر متعلق بالمقيدة

فنقول صم يوم الخميس عند التحليل امران احدهما يتعلق بمطلق الصوم والاخر بالصوم المقيد بكونه واقعا يوم الخميس وكذا في الصلوة وبانقضاء الزمان العبادة المقيدة بكونها فيه يرتفع خصوص الامر المتعلق بالمقيد اما الامر المتعلق بالطبيعة المطلقة فهو باق على حاله ولذا يحكم بلزوم الاتيان بالمأمور به خارج الوقت وعلى هذا فكما يمكن للقائل بعدم كون القضاء تابعا للاداء ان يتمسك في نفي وجوب الاتيان بالمأمور به خارج الوقت باصالة البراءة كذلك يمكن له ان يتمسك باستصحاب عدم الامر بالطبيعة المطلقة ايضا لان تعلق الامر بكل واحد من الطبيعة المطلقة والمقيدة امر حادث مسبوق بالعدم الازلي متيقن عدمه والقدر المتيقن الثابت مما انتقاض اليقين انما هو تعلق الامر بالمقيد واما تعلقه بالطبيعة المطلقة فمشكوك فيستصحب عدمه فالمثال الذي ذكره رحمة الله عليه لخصوص جريان اصالة البراءة ولا يجري فيه اصل البراءة فكما يجري فيه الاستصحاب فلا اختصاص له باصل البراءة ولا يكون مادة لافتراق اصل البراءة من الاستصحاب كما هو المدعى اللهم الا ان يكون مراده رحمة الله ان هذا المثال ليس مجرى الاستصحاب الوجودي وهو بعيد لان المراد من مادة افتراق احد الكليين عن الاخر هو ان يوجد احدهما ولا يوجد الاخر اصلا لا انه وجد بعض افراده دون بعض ولا شك ان الاستصحاب العدمي ايضا استصحاب ويمكن اجراء الاستصحاب في المثال بتقرير اخر ايضا وهو استصحاب عدم صلوحه امر جديد ايضا بمعنى ان القائل بان القضاء ليس تابعا للاداء بل هو بفرض جديد كما يتمسك خارج الوقت باصالة البراءة في نفي وجوب الاتيان بالمأمور به في الوقت كذلك يمكن له التمسك باستصحاب عدم تعلق الامر بالطبيعة المطلقة كما عرفت وباستصحاب عدم صدور امر جديد بالاتيان بالمأمور به في خارج الوقت اولا ويمكن هنا تقرير استصحاب وجودي ايضا كان مرجعه الى استصحاب عدم تعلق الامر وهو استصحاب البراءة الثابتة قبل تعلق الامر بالمقيد لانا كنا قاطعين متيقنين بالبراءة قبل تعلق الامر بالمقيد والقدر الثابت من ارتفاع ذلك القطع وانتقاض ذلك اليقين انما هو بالنسبة الى المقيد فقط واما بالنسبة الى الطبيعة المطلقة فلا فنستصحب البراءة وهذا الاستصحاب وجودي وان كان مرجعه الى استصحاب عدم تعلق الامر بالمطلق هذا تمام الكلام في مثال السيد الاستاد رحمة الله عليه واما المثال الذي ذكره صاحب الفصول رحمة الله عليه [redacted] الشك في جواز الدخول في المساجد او مس كتابة القران لا يخلو من انه اما ان يكون ناشئا من الشك في وجود الشرط ان قلنا بان الحلية مشروطة بالطهارة واما ان يكون ناشئا من الشك في وجود المانع ان قلنا بان الحدث مانع من الدخول او المس وبعبارة اخرى من يتيقن بحصول كل واحد من الجنابة والطهارة على الوجه الذي ذكره رحمة الله وشك في المتأخر منهما ولذلك هذا شك في حرمة دخوله في المساجد ومسه كتابة القران هذا الشك لا يخلو من انه اما ان يكون بسبب الشك في وجود الشرط اي شرط الدخول وشرط المس لان الطهارة لما كانت شرطا للدخول في المساجد والمس في كتابة القران وهو شاك في كونه متطهرا او محدثا يكون شاكا في جواز الدخول والمس لا محالة واما ان يكون بسبب الشك في وجود المانع يعني ان لما كان الحدث مانعا من دخول المساجد ومس كتابة القران وهو شاك في كونه محدثا او متطهرا يكون شاكا في جواز الدخول والمس وعدمه لم فان كان الشك باعتبار الشك في وجود الشرط فليس مجرى لاصالة البراءة عن تحريم الدخول والمس لان جواز الدخول والمس مشروط بالطهارة وهي مشكوكة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيستصحب عدم جواز الدخول

في المشروط وان جعلنا الشك في وجود المانع كما هو الحق فكما يمكن التمسك في نفي حرمة الدخول والمس باصالة البراءة كذلك يمكن التمسك باستصحاب عدم وجود المانع لو قلنا بان الاصل في الشك في الحادث جار في الشك في المانع كما اذا شك في التعرق الملصق بالثوب انه شعر ما لا يؤكل لحمه او ما يؤكل اذ مع قطع النظر عن استصحاب اباحة الشروع في الصلوة او استصحاب جواز الصلوة في ذلك الثوب قبل العرق المشكوك يجري اصالة عدم كون الشعر مانعا عن الدخول وكما في المرطوبة المشتبه انه من الملك الذي لا يعلم انه ناقض فانه مع قطع النظر عن استصحاب الطهارة يجري اصالة عدم الناقضية فتأمل نعم الانصاف ان مثال صاحب الفصول لمادة افتراق اصل البراءة عن الاستصحاب احسن ما يمكن ان يمثل به لمادة الافتراق والعلم عند الله تعالى هذا تمام الكلام في الاحتمال الاول من احتمالي كلام السيد الاستاد رحمه الله عليه الثاني ان يكون مراده باخصية الدليل عن المدعى ان دائرة اصالة البراءة اوسع من دائرة الاستصحاب لانه يشترط في الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق والعلم ببقاء الموضوع واما اصالة البراءة فلا يشترط فيها سوى الشك فلو جعل ما هو اخص دليلا لما هو اعم لكان الدليل اخص من المدعى وهو كلام متين وجيه [illegible] وقد اورد بعض الافاضل ايراد على استصحاب حال الصغر والجنون بما نصه وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون وفيه ان الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البراءة بذلك في الامارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن ان شاء الله تعالى واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لان الثابت بها ثبوت اللوازم المجعولة المترتبة على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا براءة الذمة عن التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلوب في الان اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى يأمن العقل عن العقاب ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم ان المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا الا ان الاذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث ان عدم المنع من الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفي الاخر باصالة العدم ومن هنا تبين ان الاستدلال المذكور من القائل بعدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثباته الا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه نعم من قال باعتباره من باب الظن وانه يثبت به من باب العقل كما لا ينفك عنه لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية فلا بأس بتمسكه به مع انه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب فتم فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج الى الاستصحاب انتهى كلامه اطال الله بقاه ولا اشكال في كلامه سلمه الله تعالى على فرض حال لا يكاد ان يكون ظاهرا على المبتدين من امثالي

مقباح في بيان ان حجية الاستصحاب هل هي من باب
الوصف اي لافادته الظن ببقاء المستصحب او التعبد اي
لامر الشارع بالعمل بالاستصحاب

قلت ح اولا في شرح كلامه وتوضيح مرامه ثم لنتعرض لتطبيق كلامه على ما هو بصدده وصحته وسقمه وتوضيح كلامه وبيانه يتوقف على بيان امرين الاول في بيان ان حجية الاستصحاب هل هو من باب الوصف والتعبد وعلى الثاني هل هو من باب التعبد المطلق او المقيد بعدم الظن بالخلاف فنقول ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في حجية الاستصحاب انه هل هو من باب الوصف او من باب التعبد يعني ان حجية الاستصحاب هل هو لافادته الظن ببقاء المستصحب او لامر الشارع بالعمل بالاستصحاب وان لم يفد الظن ببقاء المستصحب فمنهم من ذهب الى ان حجية الاستصحاب انما هو من باب الوصف ولافادته الظن ببقاء المستصحب وذلك لما ادعاه من ان نفس الوجود السابق يقتضي الظن بالبقاء او بادعاء ان الظن حاصل بملاحظة الاستقراء نظرا الى ندرة الاشياء الاخيتة التي يكون حصولها باءان واحد وبناء العقلاء لتم على انه كلما علموا بوجود شيء يرتبون عليه اثار البقاء ما لم يحصل الظن بالخلاف فمنها الاستصحاب لو افاد الظن ببقاء المستصحب يكون حجة والا فلا ومنهم من قال بحجية الاستصحاب من باب التعبد والانقياد لامر الشارع لانه عليه السلام قال لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولا تنقض اليقين بالشك ابدا والقائلين بالتعبد افترقوا فرقتين فمنهم من ذهب الى ان الاستصحاب حجة من باب التعبد مطلقا وان كان الظن على خلاف ما افاده الاستصحاب ومنهم من ذهب الى ان الاستصحاب حجة من باب التعبد لا مطلقا بل ما لم يكن الظن على خلاف مؤدى الاستصحاب وقد يعبر عن الاول بالتعبد المطلق او بالسببية المطلقة والثاني بالتعبد المقيد وبالسببية المقيدة بمعنى انهم يقولون ان حجية الاستصحاب من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة وتوضيح ذلك ان الاصوليين اعتبروا في حجية الاستصحاب امورا ثلثة احدها احراز الموضوع وثانيها اليقين بوجود المستصحب اي الذي يريد المكلف استصحابه في الآن السابق وثالثها الشك في بقاء المستصحب وانتفائه في الآن اللاحق والمراد بالشك هنا هو ما يقابل اليقين والعلم بان لا يكون المكلف قاطعا عالما متيقنا وان كان ظانا بالبقاء وليس المراد به هو تساوي الطرفين كما هو المراد به في باب الشك في الصلوة وعلى هذا فكلما يتيقن المكلف بشيء في الآن السابق في الآن اللاحق لا يخلو من انه اما ان يكون متيقنا ببقائه او متيقنا بانتفائه او ظانا ببقائه او ظانا بانتفائه او شاكا في بقائه وانتفائه فان كان قاطعا متيقنا ببقائه فلا ريب في انه يترتب عليه جميع احكامه من الشرعية والعقلية والعادية كما انه اذا كان قاطعا متيقنا بانتفائه لا ريب في انه لا يترتب عليه شيء من احكامه لانتفاء الموضوع وانما الخلاف في بواقي الصور فمن ذهب الى ان حجية الاستصحاب من باب التعبد المطلق والسببية المطلقة يترتب على الموضوع المستصحب احكامه واثاره سواء كان ظانا ببقائه او ظانا بانتفائه او شاكا في بقائه وانتفائه لاطلاق الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك ومن ذهب الى ان حجيته من باب التعبد المقيد والسببية المقيدة يترتب آثار الموضوع المستصحب واحكامه في صورتين من الصور الثلث وهما فيما اذا كان ظانا ببقائه او شاكا في بقائه وانتفائه واما اذا كان ظانا بانتفائه فلا يترتب عليه احكامه مدعيا ان اطلاق الاخبار غير منصرف الى مثله ومن ذهب الى ان حجيته من باب الوصف لا يترتب عليه احكامه الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان ظانا ببقاء الموضوع مدعيا ان القدر الثابت من ترتيب اهل العرف الاثار على الموضوعات هو هذه الصورة بحكم الاستقراء واما في صورة الظن بعدم بقائه وفي صورة الشك في بقائه وانتفائه فلا وقد مر في بعض الحلقات ان حجية الاستصحاب ليس كاصالة البرائة وغيرها من الاصول بل من الادلة الاجتهادية كحجية حمل فعل المسلم على الصحة

على الصحة والبينة ونحوها فان منهم من قال بان التعويل على فعل المسلم والبينة انما هو فيما اذا كانا مفيدين للظن واما اذا لم يفيدا فلا ومنهم من قال بان التعويل عليهما ما لم يكن الظن على خلافهما كما عرفت في الاستصحاب الثاني في بيان ان المراد بالتعبد بالاستصحاب ماذا فنقول مراد القائل بحجية الاستصحاب تعبدا هو انه كلما حصل لنا اليقين بشيء امرنا الشارع ان نعمل بمقتضى ذلك اليقين ونرتب على ذلك المتيقن اثاره الى ان يحصل لنا اليقين بانتفاء ذلك الشيء المتيقن مثلا اذا توضأنا وحصل لنا اليقين بالطهارة بحسب الظاهر امرنا الشارع ان نعمل بمقتضى ذلك الوضوء ونرتب عليه اثاره من الدخول في الصلوة وغيرها من العبادات المشروطة بالطهارة الى ان يحصل لنا اليقين بانتقاض ذلك الوضوء فالمراد بقوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله هو ان ترتب على المتيقن جميع اثاره الى ان يحصل لك اليقين بانتفاء ذلك المتيقن وليس المراد ان تعتقد ان المتيقن نفسه باق مثلا في مثال الوضوء المراد من عدم نقض اليقين هو ان ترتب اثار الوضوء واحكامه عليه الى ان يحصل لك اليقين بانتقاضه وليس المراد ان تعتقد ان الوضوء باق على حاله ولا ينتقض الى ان يحصل لك اليقين بانتقاضه لان انتقاض الوضوء وعدم انتقاضه ليس دائرا مدار الاعتقاد ولا دائرا مدار قول الشارع بانه باق او ليس بباق بل البقاء وعدم البقاء يدور مدار الواقع ونفس الامر فان كان في نفس الامر باقيا فهو باق سواء اعتقدنا بقائه ام لم نعتقد وسواء قال الشارع بانه باق ام لم يقل وكذا ان لم يكن في نفس الامر باقيا والحاصل ان مراد الامام عليه الاف الصلوة والسلام من قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولا تنقض اليقين بالشك انما هو انك متى تيقنت امرا كالوضوء مثلا رتب عليه اثاره واحكامه الى ان تحصل لك اليقين بارتفاعه وانتفائه ولا ترفع اليد عنه بغير يقين وليس مراده عليه السلام انك اعتقد بانه باق على حاله مع ان الامر بالتعبد المطلق قد يعمل بالاستصحاب مع ظنه بان المستصحب غير باق وكذا القائل بالتعبد المقيد قد يعمل مع انه شاك في بقاء المستصحب وعدم بقائه فالمراد من التعبد بالاستصحاب وعدم نقض اليقين بغير اليقين هو ترتيب اثار المتيقن عليه الى ان يحصل اليقين بارتفاعه وانتفائه بقي الكلام في ان المراد بالاثار هل هي الاثار الشرعية خاصة او الاعم من الشرعية والعقلية والعادية بمعنى انه بعد ان تبين ان المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب اثار المتيقن عليه فهل المراد بالاثار هو خصوص الاثار الشرعية اي الاثار التي جعلها الشارع اثارا للمتيقن المستصحب او الاعم من الاثار الشرعية والعقلية مثلا اذا وكل زيد عمروا في اموره ثم سافر وشك في حيوته وحياته امرنا الشارع ان نستصحب حيوة زيد بمعنى ان نرتب على زيد اثار الحيوة ونعامل مع زيد معاملة الحي ولا ريب في ان لزيد الحي اثارا ولوازم شرعية كانعقاد علقة الزوجية بينه وبين زوجته ونفاذ عقد الوكالة وجواز تصرف وصيه في ثلثه الى غير ذلك من الاثار الشرعية واثارا او لوازم عقلية كاحتياجه الى المكان والحيز مثلا واثارا او لوازم عادية لكونه نابتا للحية في الوقت الفلاني او مطلقا او داعيا او نحوها فهل المراد باستصحاب الحيوة وترتيب الاثار عليه هو ترتيب خصوص الاثار الشرعية او الاعم من الشرعية وغيرها بان يكون مراده من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله انه كلما تيقنت امرا ترتب عليه جميع اثاره من الشرعية والعادية والعقلية

وشرعية والانصاف ان القدر المتيقن من الاخبار ان المراد بترتيب الاثار هو خصوص الاثار الشرعية دون غيرها لان الموضوع ان كان واقعا ثابتا في نفس الامر يترتب عليه جميع اثاره ولوازمه من العقلية والعادية والشرعية ولا يتوقف ترتب الاثار على الموضوعات الواقعية على جعل من الشارع بل الترتب وعدمه يدور مدار الواقع واما اذا لم يكن ثبوت الموضوع وبقائه الا بحكم الشرع فلا يترتب عليه الا الاثر الذي جعله الشرع اثرا له لان الامر الذي علمنا به في الآن السابق وشككنا في بقائه وارتفاعه في الآن اللاحق وامرنا الشارع بالحكم ببقائه ونرتب عليه اثار البقاء الى ان يحصل لنا العلم بانتفائه ليس لنا ان نرتب عليه الاثار الا بتقرير الشارع عليه وجعله اثرا له في هذه الحالة والحاصل ان ترتب الاثار واللوازم العقلية والعادية على المؤثرات والملزومات يدور مدار الواقع ونفس الامر ولا يتوقف على جعل الشارع فان كان الملزوم متحققا ثابتا في نفس الامر والواقع تترتب عليه لوازمه واثاره وان لم يكن متحققا ثابتا في نفس الامر لا تترتب عليه واما ما جعله الشارع مناطا لحكمه ونزله منزلة الواقع في ترتيب الاثار عليه وان لم يكن ثابتا في نفس الامر ما لم يعلم على تحققه وثبوته فترتب الاثار عليه يتوقف على جعل من الشارع ولا يترتب عليه الا الاثار الشرعية التي رتبها الشارع عليه واما الاثار الغير الشرعية فترتبها وعدم ترتبها يتوقف على وجود الموضوع والملزوم في نفس الامر والواقع ولذا قالوا لا يثبت بالاستصحاب الا الاثار الشرعية المترتبة هذا كله مبني على القول بان حجية الاستصحاب من باب التعبد وان القدر المتيقن منها ذلك وسيجيء انشاء الله في الاستصحاب تحقيق ذلك واما على القول بان حجيته من باب الوصف والظن ببقاء المستصحب فيمكن ترتيب الاثار العقلية والعادية ايضا على المستصحب وسيجيء في الاستصحاب تحقيق ذلك انشاء الله اذا عرفت هذين الامرين فلنرجع الى بيان كلام المورد على الاستصحاب ومراده ان المتمسك في اصالة البرائة باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون لا يخلو من انه اما ان يكون قائلا بحجية الاستصحاب من باب الوصف والظن او من باب التعبد والاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فان كان الاول فيرد ان كان الاستصحاب مثمرا لحالة على فرض احراز الموضوع الا انه ثبت في ان القول بان حجية الاستصحاب من باب الوصف خلاف التحقيق على ان القول بان حجية الاستصحاب من باب الظن والتمسك مع ذلك به لاثبات البرائة خروج عن محل نزاع المجتهد مع الاخباري لان الاستصحاب على القول بكون حجيته من باب الظن يدخل في الادلة الاجتهادية الناظرة الى الحكم الواقعي لان مفاده على هذا هو الظن بالواقع ومحل النزاع بين الاخباريين والمجتهدين انما هو في الحكم الظاهري دون الواقعي لان الاخباري يدعي ان حكم الموضوعات المشتبهة حال الاشتباه في الظاهر هو الاحتياط والمجتهد يدعي ان حكمها في الظاهر هو البرائة مضافا الى ما سيأتي من ان الموضوع في استصحاب حال الصغر والجنون غير معلوم والحاصل ان المتمسك باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون ان كان ممن يقول بان حجية الاستصحاب انما هو من باب الظن فيرد عليه اولا ان كون حجية الاستصحاب من باب الوصف والظن خلاف التحقيق وسيأتي بطلانه

انشاء الله وثانيا بانه خروج عن محل نزاع المجتهد مع الاخباري لان نزاعهم في الحكم الظاهري وعلى هذا مفاد الاستصحاب هو الحكم الواقعي لا الظاهري وثالثا ان الموضوع في الاستصحاب حال الصغر والجنون غير معلوم كما بيانه انشاء الله ولا يخفى على المتامل ان الايراد الثالث على فرض وروده يرد على استصحاب حال الصغر والجنون على سواء قلنا بان حجية الاستصحاب من باب الظن ام باب التعبد لان مرجع هذا الايراد الى منع بقاء الموضوع ومنع معلوميته كما هو ظاهر وهذا الايراد على فرض وروده لا يختص بمذهب دون اخر ولا باستصحاب دون اخر لاشتراط احراز الموضوع في جميع افراد الاستصحابات وعلى جميع المذاهب وان كان الثاني وهو ان المتمسك باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون قائل بان حجية الاستصحاب انما هو من باب الاخبار والتعبد فهذا الكلام وان كان حقا الا ان التمسك باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون في اثبات البرائة للموضوع المشتبه غير مجد لان المقصود من التمسك بالاستصحاب في الموضوع المشتبه هو اثبات ان ارتكاب هذا الموضوع مما لا يترتب عليه في الاخرة عقاب ولا بد وان يكون اثبات هذا المطلب بنفس الاستصحاب اذ لو لم يثبت هذا المعنى بنفس الاستصحاب لا يغني العقل من العقاب في مقام الارتكاب ولا بد في تحصيل الاطمينان من التمسك بدليل اخر كحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ومع التمسك بدليل اخر لا حاجة الى التمسك بالاستصحاب فلا بد من ان يكون اثبات عدم ترتب العقاب على الارتكاب بنفس الاستصحاب ولا فرق في اثبات ذلك بين ان يكون ترتب هذا المعنى على نفس المستصحب وبين ان يكون مترتبا على ما يترتب على المستصحب بمعنى ان اثبات عدم ترتب العقاب قد يكون من لوازم اصل المستصحب كما اذا استصحبنا عدم منع الشارع وقلنا انه يترتب عليه عدم العقاب وقد يكون من لوازم ما يترتب على المستصحب لا من لوازم اصل المستصحب كما اذا استصحبنا عدم منع الشارع وقلنا بان عدم ترتب العقاب ليس من لوازم عدم المنع وانما هو من لوازم ترخيص الشارع للارتكاب وترخيص الشارع للارتكاب انما هو من لوازم عدم المنع والحاصل ان المقصود من التمسك باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر اثبات عدم ترتب العقاب على ارتكاب الموضوع المشتبه سواء كان اثبات ذلك بلا واسطة او بواسطة او بوسائط الواسطة وهذا المقصود في استصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون غير حاصل لان ما يمكن ان يستصحب هنا امور ثلثة احدها استصحاب البرائة عن التكليف لان ذمة كل واحد من المجنون والصبي حال جنونه وصغره كانت بريئا عن التكليف فيستصحب ذلك البرائة بعد الافاقة والبلوغ وثانيها استصحاب عدم المنع من الارتكاب فان كل واحد منهما لم يكن ممنوعا حال جنونه وحال صغره فيستصحب عدم المنع بعد الافاقة والبلوغ وثالثها استصحاب عدم استحقاق العقاب على الارتكاب وبيانه ظاهر واثبات عدم ترتب العقاب الذي هو المقصود من الاستصحاب لا يترتب على شيء من الاستصحابات الثلثة ولا يثبت بشيء منها عدم ترتب العقاب على ارتكاب الموضوع المشتبه لان حجية الاستصحاب انما هو بالنسبة الى الاثار واللوازم الشرعية كما مر في الامر الثاني وعدم ترتب العقاب ليس من اللوازم الشرعية لتلك الاستصحابات وانما هو لازم عقلي لها لان ترتب العقاب وعدم ترتبه من لوازم

الاطاعة والعصيان ويدور معها بالاطاعة والعصيان وليس لجعل الشارع في ترتبه وعدم ترتبه من موانع الاطاعة دخل وما ليس في ترتبه وعدم ترتبه على طرفيه دخل لجعل الشارع ليس من اللوازم الشرعية فان قلت نحن لا نرتب على الاستصحابات عدم ترتب العقاب حتى تقول بان عدم ترتب العقاب ليس من اللوازم الشرعية بل نرتب عليها ترخيص الشارع ثم نثبت عدم ترتب العقاب ولا ريب ان ترخيص الشارع في الارتكاب بالنسبة الى الموضوعات المشتبهة من اللوازم الشرعية لتلك الاستصحابات لان من الاستصحابات استصحاب عدم المنع من الارتكاب ولا ريب في استلزام عدم المنع الترخيص وبعد ان استلزم عدم المنع الترخيص ليستلزم الترخيص ايضا عدم ترتب العقاب على الارتكاب لانه لا معنى لان يرخص الشارع في الارتكاب ومع ذلك يعاقب عليه فثبت المقصود وهو عدم ترتب العقاب على الارتكاب بالاستصحاب الا انه قد ثبت بواسطة وقد بينا سابقا انه لا فرق في اثبات عدم ترتب العقاب بلا واسطة او معها قلت ترخيص الشارع واذنه في الارتكاب وان كان امرا قابلا للجعل الشرعي بان يجعله الشارع من لوازم عدم المنع واقول كل ما لم يصل اليك منع من قبلي في ارتكابه فهو مأذون مرخص فيه ولا شك في ان ترخيص الشارع واذنه يستلزم عدم ترتب العقاب على الفعل المأذون فيه الا ان جعل الاذن والترخيص من لوازم عدم المنع غير ثابت بمعنى انه لم يثبت الى الان انه كل ما لم يكن فعله ممنوعا من قبل الشارع فهو مرخص فيه وذلك اي الاذن في الفعل ما جعله الشارع من لوازم عدم المنع وعدم استحقاق العقاب والحاصل ان الاذن والترخيص في ارتكاب الفعل وان كان امرا قابلا لان يجعله الشارع من لوازم عدم المنع ولا شك في انه على فرض الجعل وثبوت الاذن ليستلزم انتفاء العقاب واقعا الا ان الاذن والجعل الشرعي غير ثابت فالاذن ليس لازما شرعيا للاستصحابات فان قلت كيف يمكن منع ثبوت الاذن الشرعي بالنسبة الى ما ثبت فيه عدم المنع لانا نرى ان فطرة كل احد قاضية بان ما لم يكن ممنوعا من قبل الشارع فهو مرخص مأذون فيه قلت قضاء الفطرة بالاذن ليس لان الاذن الشارع واغا هو باعتبار مقدمة خارجية اخرى مكنونة في الخواطر والاذهان وهو العلم الاجمالي بان فعل المكلف لا يكون خاليا من واحد من الاحكام الخمسة وبعد ما ارتفع عدم الاذن يثبت الاذن سواء كان في ضمن الوجوب او الندب او الكراهة او الاباحة فما تراه من الاذن الذي تكون الفطرة قاضية به ليس من قبل الشارع وليس لازما شرعيا لاستصحاب عدم المنع بل للمستصحبات الثلثة المذكورة وانما هو من المقارنات لان عدم المنع مع العقل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفي الاخر باصالة العدم بمعنى انه كما اذا قلنا في حق زيد الغايب مثلا الاصل عدم كونه متحركا يثبت سكونه واذا قلنا بان الاصل عدم اجتماعه مع عمرو يثبت افتراقه لحكم العقل بان كل جسم لا يخلو عن كونين من الاكوان الاربعة فكذلك هنا بعد ما ثبت عدم المنع ما بالاستصحاب يثبت الاذن نظير ثبوت احد الضدين بنفي الاخر وليس ذلك باعتبار جعل من الشارع والحاصل ان الاذن ليس لازما شرعيا للمستصحب اعني عدم المنع الا ان الاذن بمعنى ... المنع والا اللازم كلاهما عدم مع ... لكان ... علم ولا يخفى ... خلف

في بعض من افعال الصبيان والمجانين فان كل واحد من الصبي والمجنون لا يكون ممنوعا من قبل الشارع عن شرب الخمر واللواط ونحوهما مع انه لا يكون مأذونا ومرخصا من قبل الشارع في فعلهما اولا فان قلت نلتزم كونهما مأذونا مرخصا في فعلهما قلت لو كانا مرخصين مأذونين في فعلهما لما كان منعهما واجبا على الولي مع انه واجب عليه مع الاطلاع والقول بانه لا منافاة بين كونهما مأذونين مرخصين في فعلهما وبين كون المنع واجبا على الولي كلام خال عن التحقيق لانه لا معنى لان يرخص الشارع المجنون في الارتكاب ويوجب على الولي منعهم نعم عدم المنافاة بين عدم المنع بالنسبة الى الطفل والمجنون ووجوب المنع بالنسبة الى الولي مسلم بمعنى انه يمكن الا يكون المجنون ممنوعا من الارتكاب لا مرخصا فيه ويكون منعه على الولي واجبا والحاصل ان الاذن والترخيص ليس لازما شرعيا لعدم المنع ولا لغيره من استصحاب عدم استحقاق العقاب ومن استصحاب برائة الذمة عن التكليف فالتمسك باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون لا لاصل البرائة وان كان حجة الاستصحاب من باب التعبد الا انه غير مجد لنفي من قال بان حجية الاستصحاب من باب الظن وانه يثبت به من باب التعبد كل ما كان من لوازم المتيقن شرعيا كان اللازم او عقليا او عاديا يمكن له التمسك بالاستصحاب في المقام لانه يمكن له اثبات الاذن والترخيص باستصحاب عدم المنع ونحوه وكذا يمكن له اثبات عدم ترتب العقاب على الارتكاب باستصحاب عدم المنع وان لم يكن الاذن والترخيص وعدم ترتب العقاب من اللوازم الشرعية للاستصحابات الثلثة المذكورة الا انه مع ذلك كله يمكن منع التمسك باستصحاب البرائة الثابتة حال الصغر والجنون لانه يشترط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب على جميع المذاهب وبقاء الموضوع في محل النزاع غير معلوم لان الموضوع في البرائة الثابتة حال الصغر والجنون هو الصغير والمجنون وبعد البلوغ والافاقة بقاء الموضوع غير معلوم هذا تمام الكلام في بيان مراد المورد ويمكن ايراده انه يرد على التمسك بالبرائة الثابتة حال الصغر والجنون لاصل البرائة مهما كان المستصحب قائلا بان حجية الاستصحاب من باب الظن والوصف ام كان قائلا بان حجيته من باب التعبد والاخبار اما اذا كان قائلا بان حجيته من باب الوصف والظن وانه يثبت به كل ما كان لازما للمتيقن سواء كان لازما شرعيا ام عقليا ام عاديا فبعد تسليم جميع مقدماته يرد عليه ان موضوع الحكم غير معلوم البقاء مع انه يشترط في الاستصحاب العلم ببقاء الموضوع واما اذا كان قائلا بان حجيته من باب الاخبار والتعبد فيرد عليه ان المقصود من الاستصحاب في المقام اما اثبات عدم ترتب العقاب على ارتكاب الموضوع المشتبه واما اثبات الاذن والترخيص في الارتكاب ولا يثبت شيء منهما لان العقاب المترتب الثابت حال حجية الاستصحاب على القول بالتعبد انما هو بالنسبة الى اللوازم الشرعية للمستصحب والمستصحب هنا اما البرائة عن التكليف واما عدم المنع من الارتكاب واما عدم استحقاق العقاب بالارتكاب وعدم ترتب العقاب والاذن والترخيص في الارتكاب ليس لازما شرعيا لشيء من تلك المستصحبات كما عرفت ويمكن المناقشة في ايراده الاول بانه لا وجه للحكم بنفي القول بانتفاء الموضوع وتقابله والقول بان بقاء الموضوع غير معلوم لان في هذا الكلام غرابة العجز عن استعلام حقيقة الامر بل ينبغي اما القطع ببقاء الموضوع واما القطع بانتفائه لامكان استكشاف الامر

الحق البقاء والانتفاء بالرجوع الى الادلة فان المرجع في تشخيص بقاء الموضوع وانتفائه هو الادلة الدالة على ثبوت الحكم للموضوع وهذه قاعدة كلية جارية سارية في جميع الموارد وعلى هذا ففي استعلام بقاء الموضوع وانتفائه في استصحاب حال الصغر والجنون لا بد من الرجوع الى الادلة الدالة على برائة ذمة المجنون والصغير وملاحظة دلالتها ومقدار دلالتها والادلة الدالة على ذلك اما السنة واما الاجماع المنقول واما العقل واما الاجماع المحقق واما الكتاب فلم يدل على ما ابانة ما يدل على برائة ذمتهما بخصوصهما فان كان الدليل على برائة ذمتهما هو الاخبار فلا ريب في ان دلالتها مختصة بحال الجنون والصغر ولا تشمل بعد الافاقة والبلوغ فان من الاخبار الدالة على ذلك قوله صلوات الله عليه رفع القلم عن ثلثة عن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ ولا شك في ان هذه الرواية وكذا صحيحة في ان القلم مرفوع عن المجنون والصغير والنائم وان الموضوع هو هذه الثلثة حال اتصافهم بالجنون والصغر والنوم وبعد الافاقة والبلوغ والانتباه والاستيقاظ فليس شيء منها موضوعا للحكم بل مقتضى مفهوم الرواية هو ان القلم غير مرفوع عنهم بعد زوال الجنون والصغر والنوم كما هو ظاهر وعلى هذا فلا وجه للقول بان بقاء الموضوع غير معلوم بعد زوال الاوصاف الثلثة بل ينبغي القطع بانتفاء الموضوع وان كان الدليل هو الاجماع المنقول في حال الاخبار بالنسبة الى من نقل اليه فلا بد له من ان يلاحظ ان معقد الاجماع هل كان هو المجنون والصغير فينبغي له القطع بانتفاء الموضوع وان كان الدليل هو العقل فلا شك ان حكم العقل بالبرائة انما هو من باب قبح التكليف بما لا يطاق وقبح تكليف الغافل ونحوهما ولا شك في ان قبح التكليف بما لا يطاق ونحوه في حق المجنون انما هو ما دام كونه مجنونا وفي حق الصغير ما دام كونه غير مميز واما بعد الافاقة والتميز فلا يجري هذا الدليل وينبغي الجزم بانتفاء موضوع حكم العقل وان كان الدليل هو الاجماع المحقق بان يقال ان الفقيه حصل له الاجماع القطعي على برائة ذمة المجنون والصغير فالكلام في جواز استصحاب برائة حال الجنون والصغر الى زمان الافاقة والبلوغ هو الكلام في جواز استصحاب حال الاجماع وعدمه فان كان مذهب المورد هو الجواز كما هو المشهور فينبغي القطع ببقاء الموضوع وان كان مذهبه هو عدم الجواز كما عليه شرذمة منهم الغزالي فينبغي القطع بانتفاء الموضوع ... مذهبهم بالعدم والحاصل ان القول بان بقاء الموضوع غير معلوم ليس بسديد بل التحقيق هو الجزم اما بالبقاء واما بالعدم لان المناط والمرجع في التشخيص هو ملاحظة الادلة الدالة على اثبات الحكم للموضوع وقد عرفت ان الادلة اما ناطقة بالانتفاء واما ناطقة بالبقاء هذا تمام الكلام في المناقشة في ايراده الاول ويمكن المناقشة في ايراده الثاني اولا ان عدم ترتب العقاب ليس من اللوازم العقلية للمستصحبات لان اللازم العقلي هو استحقاق العقاب لا نفس العقاب لان العقاب الفعلي من اللوازم العادية بل يمكن جعل استحقاق العقاب ونفسه العقاب بمعنى ترتبه من اللوازم الشرعية التي لا بد من جعل الشارع فيه نظرا الى انه فرع الخطاب والخطاب شرعي فيصير استحقاق العقاب كنفس العقاب شرعيين هذا بالعرض وثانيا ان المقصود من الاستصحاب ليس هو اثبات عدم ترتب العقاب وانما المقصود هو اثبات عدم استحقاق العقاب بارتكاب المشتبه بمعنى ان الذي يريده المجتهد في اصل البرائة هو اثبات ان المكلف بارتكابه المشتبهات لا يستحق عقابا

فعلا لا اثبات عدم ترتب العقاب عليه فعلا فان الثاني لا ينافي الاستحقاق مع انه بصدد نفي الاستحقاق لان ما يريده المجتهد هو اثبات الاباحة باحته وما يثبت به الاباحة هو اثبات عدم استحقاق العقاب لان الحرام ما يستحق مرتكبه العقاب فكلما لا يكون الفاعل مستحقا للعقاب لا يكون الفعل حراما واما عدم ترتب العقاب على الفعل لا ينافي حرمة الفعل بان يكون الفعل حراما والفاعل مستحقا للعقاب ولكنه لا يترتب عليه العقاب وثالثا ان اللازم الشرعي لاستصحاب البرائة عن التكليف واستصحاب عدم المنع من الارتكاب واستصحاب عدم استحقاق العقاب لا ينحصر في عدم ترتب العقاب حتى لا يكون الاستصحاب مجديا بعد اثبات كون عدم ترتب العقاب من اللوازم العقلية دون الشرعية بل للمستصحبات المذكورة لوازم شرعية كثيرة منها بقاء عدالة مرتكب المشتبهات فان ارتكاب المحرمات يستلزم زوال العدالة وحصول الفسق المجرد لارتكاب ان كان المحرم من الكبائر واما لا اصرار ان كان من الصغاير فلو فرضنا ان الصبي قد بلغ عادلا واراد تكب مشتبها من المشتبهات تمسكا باستصحاب عدم المنع الثابت له حال صغره فلا شك ان الاستصحاب يستلزم بقاء عدالته وجواز الاقتداء به وقبول قوله وسماع شهادته وهذه كلها من اللوازم الشرعية بل يترتب على بقاء العدالة عدم استحقاق العقاب ايضا لانه لا معنى لبقاء العدالة بعد ارتكاب الحرام فحكم الشارع ببقاء عدالته بالاستصحاب يستلزم عدم كون ارتكاب المشتبه باستصحاب عدم المنع حراما وذلك يستلزم عدم استحقاق العقاب فثبت المقصود بالاستصحاب عدم المنع مثلا عدم استحقاق العقاب ولو بواسطة وقد مر سابقا ان المقصود بالاستصحاب هو اثبات عدم استحقاق العقاب بارتكاب المشتبهات بلا واسطة او معها بذا تمام الكلام في ذكر كلام المورد وما يمكن ان يرد عليه من المناقشة وقد ذكروا في بيان ان المراد من اصل البرائة والمدرك لها هو الاستصحاب استصحابات اخر كاستصحاب برائة الذمة عن الاداء قبل ادعاء المطالب الاداء وكاستصحاب برائة الذمة عن المهر قبل النكاح الى غير ذلك من الاستصحابات الثابتة في الموارد الجزئية والتحقيق ان هذه الاستصحابات خارجة عن محل كلامنا لان كلامنا انما هو في الشبهة التحريمية وهذه الاستصحابات انما هي في الشبهة الوجوبية كما هو ظاهر والظاهر ان من ذكر هذه الاستصحابات كان غافلا عن ان ... عليه في اول اصالة البرائة مراده بيان ان الاستصحاب مدرك لاصل البرائة من غير التفات الى الشبهة الوجوبية والتحريمية والخلط في محل كلامنا اعني الشبهة التحريمية الحكمية اذا كان الشك في التكليف وكان الشك ناشيا من فقد النص في مقام التمسك بالاستصحاب هو الاستصحاب الذي تمسك به العلامة البهبهاني رحمه الله عليه اعني استصحاب عدم حصول الحرمة فانه وان نا قشنا فيه الا ان من تتبع ارباب الفقه يرى الفقهاء لا تزالون يتمسكون به والفطرة قاضية بحجيته وجواز التمسك به ويشهد بذلك الاذهان السليمة والافهام المستقيمة والمناقشة فيه شبهة في مقابل البديهة وكل من يرى كل احد لو راجع نفسه ان هذا الاستصحاب حجة لان كل احد فطرته على ان ما لم يرد فيه نهي من الشارع فهو محكوم بالاباحة والاصل عدم حرمته الى

الا ان يصل اليه بيان من الشارع وله امثلة كثيرة منهــا ما اذا شك في جواز لبس شي للرجل في غير الصلوة وعدمه
ومنهــا ما اذا شك في جواز قصد الانفراد من الجماعة وعدمه ومنهــا جواز استقبال القبر حال الصلوة وعدمه
الى غير ذلك من الامثلة والاصل في جميع ذلك عدم الحرمة لولا اجماع او نص على خلافه والحاصل ان استصحاب
عدم جعل الحرمة بعد الاستقراء في كلمات الفقهاء وطريقة العقلاء والرجوع الى الوجدان وقضاء الفطرة مما لا
غبار عليه والمناقشة والشبهة فيه مناقشة في الضرورة وشبهة في البديهة نظير الشبهة التي اوردها المحقق الخوانساري
على الاستصحاب ويجي الكلام فيها ان شاء الله تعالى والجواب عنها في مسئلة الاستصحاب هذا تمام الكلام في الاستصحاب
واستدل ايضا بالبرائة في محل النزاع بجملة من الايات القرانية منهــا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما
اتيها الاية مذكورة في اخر سورة الطلاق وهي في ذيل اية نزلت في بيان حكم الانفاق صدرها لينفق ذو سعة
من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها سيجعل الله بعد
عسر يسرا وقد استدل بالاية الشريفة على امرين احدهما على قبح وقوع التكليف بما لا يطاق وثانيهما على اصالة
البرائة وقد استدل بعض على عدم جواز التكليف بما لا يطاق ولابد في مقام الاستدلال بالاية الشريفة
من بيان امور ما يتضح ببيانه معنى الاية الشريفة ومن بيان جميع محتملات الاية الشريفة وبيان تقريب الا
الاستدلال لكل واحد من الامرين على واحد من محتملات الاية ليكون صحيحا من الكلام في الاستدلال
بالاية الشريفة يقع في مقامين الاول في بيان ما يتضح به معنى الاية الشريفة فنقول السعة مثلثة الجدة
والجدة هو الغنى قال في القاموس مثلثة الجدة والطاقة كالسعة والهاء عوض عن الواو وقال في وجد جدة
المال وغيره يجده وجدا مثلثة وجدة استغنى وقال في موضع اخر في وسع وما اسع ذلك ما اطيقه بان
يكون الوسع بمعنى الطاقة واستعمال الوسع في الطاقة في الادعية كثيرة فان كان المراد من السعة في الاية
الشريفة هو المعنى الاول اي الغنى يكون المعنى هكذا لينفق ذو غنى من غناه فان كان المراد ان كان غنيا
فليوسع على عياله قائلا على قدر الواجب من الانفاق يكون المراد من الامر هو الاستحباب وان لم يكن
المراد ذلك بل كان المراد ان من كان غنيا فلينفق من غناه يكون المراد من الامر اعني حرف لام فلينفق هو اللزوم
كما ان المراد بالسعة في الاية الشريفة هو المعنى الثاني اي الطاقة يكون المراد بالامر هو الوجوب لان المراد ان الاية
ان من له طاقة الانفاق يجب عليه الانفاق بقدر طاقته والمناسب لاهل الاية الشريفة هو المعنى
الاول من المعنيين فان قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه الى اخر الاية قرينة على ان المراد بالسعة هو الغنى
كما هو ظاهر هذا تمام الكلام في لفظ السعة واما القدر المدلول عليه بقوله ومن قدر عليه رزقه
فهو عبارة عن التضييق في الاية فان من معاني القدر بحركة التضييق كالتقدير صرح به في القاموس
وعلى هذا فمعنى الاية لينفق ذو سعة وغناء من سعته وغناه ومن قدر وضيق عليه رزقه فلينفق مما اتاه
الله المقام الثاني في بيان محتملات الاية وبيان تقريب الاستدلال على كل واحد من الاحتمالات لكل واحد
من المسئلتين اعني مسئلة البرائة ومسئلة عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وبيان محتملات الاية يتوقف

يتوقف على بيان الاحتمالات كلمة ما وكلمة اتيها في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اما كلمة ما فيحتمل احتمالات ثلثة
يحتمل ان يكون المراد بها الرزق بان يكون كناية عن الرزق كما هو المناسب لسياق الاية ويحتمل ان يكون المراد بها
التكليف بان يكون كناية عن التكليف ويحتمل ان يكون المراد بها المكلف به بان تكون كناية عن المكلف به ويحتمل
ان يكون المراد بها الشي بان يكون كناية عن الشي ويحتمل ان يكون المراد بها النفس بان تكون كناية عن النفس واما
كلمة اتيها فيحتمل احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد بها الاعطاء بان يكون معنى اتيها اعطاها ويحتمل ان يكون المراد
بها الاقدار بان يكون معنى اتيها اقدرها ويحتمل ان يكون المراد بها عرفها واعلمها بان يكون معنى اتيها عرفها واعلمها
و[illegible] يحصل من ضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر احتمالا لابد من ملاحظة كل واحد حتى يظهر فساد
كل واحد منها او صحته او تقريب الاستدلال لكل واحد منها لكل واحد من المسئلتين فان كان المراد بكلمة
ما هو الرزق كما هو اول الاحتمالات فالمناسب لها من احتمالات كلمة اتيها هو اول الاحتمالات وثانيها اعني
اعطاها واقدرها واما الاحتمال الثالث اعني عرفها واعلمها فلا ومعنى الاية لينفق ذو سعة من سعته ومن
قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله اي من رزق اتاه الله لا يكلف الله نفسا رزقا الا رزقا اعطاه

ومنهــا
اياها او اقدره عليه

قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي اية اخرى لا تكلف نفس الا وسعها والوسع على ما صرح به اهل
اللغة هو الطاقة قال في القاموس وما اسع ذلك لا اطيقه وفي الدعاء لم يكلف الطاعة الا دون الوسع والطاقة
والحاصل ان الوسع هو الطاقة على ما صرح به اهل اللغة وورد به الادعية الا ان اهل العرف يستعملون الوسع فيما
دون الطاقة وتقريب الاستدلال على ان يكون الوسع هو الطاقة ان الاجتناب عن جميع المشتبهات والتكليف بالاجتناب
عن جميعها تكليف فوق الطاقة والتكليف بما كان فوق الطاقة منفي بالاية الشريفة فالاجتناب عن جميع المشتبهات
منفي بالاية الشريفة وتقريب الاستدلال بها على ان يكون الوسع عبارة عما دون الطاقة فهو ان الاجتناب عن
جميع المشتبهات فوق الوسع والتكليف بما كان فوق الوسع منفي بالاية الشريفة فالاجتناب عن جميع المشتبهات منفي
بالاية الشريفة وهذا الاستدلال كما ترى عليه من الضعف لان الاجتناب عن جميع المشتبهات بالوجدان ليس
فوق الطاقة لانه اذا كان فوق الطاقة لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق والتكليف بما لا يطاق غير جائز
عندنا خاصة بل يجوز من الاشاعرة والجبرية فلو كان التكليف بالاجتناب تكليفا بما لا يطاق لما قال به الاخباري
مع انه قائل به فذلك كاشف عن عدم كونه تكليفا بما لا يطاق على انه لو كان التكليف بالاجتناب تكليفا بما لا يطاق
لما جاز التكليف به اصلا لا ندبا ولا وجوبا مع ان الاجتناب عن المشتبهات مستحب اجماعا من الاخباريين والمجتهدين
والحاصل ان مناط الاستدلال بالاية لزوم التكليف بما لا يطاق واستلزام التكليف بالاجتناب التكليف بما لا يطاق
مردود من وجوه ثلثة الاول ما ذكرنا بالوجدان فانا نجد من انفسنا وجدانا انه لا يكون التكليف بالاجتناب
تكليفا بما لا يطاق الثاني انه لو كان تكليفا بما لا يطاق لما قال الاخباري به لانه يكون تكليفا بما لا يطاق الثالث

تتمة في بيان استدلال بعض المشايخ الاثنين لا يكلف
ولا تكلف نفس مقدمة عليها وتقريب الاستدلال ان
العقلاء [illegible]

انه لو كان تكليفا بما لا يطاق لما كان الاجتناب مندوبا لان التكليف بما لا يطاق لا يجوز لا ندبا ولا وجوبا
مع ان الاجتناب مستحب اجماعا فان قلت لا معنى لتكليف بما لا يطاق في التكليف الندبي لان المندوب
يجوز تركه فكلما ان يتحمله المكلف يجوز له تركه ومع جواز الترك لا يلزم تكليف بما لا يطاق فلا تنافي في الترك
رافع للتكليف بما لا يطاق ولو فرض التزام المكلف من المستحبات ما خرج عن وسعه وطاقته لكان تكليفا
بما لا يطاق لا تكليفا بما لا يطاق قلت ما قلنا انه لو كان التكليف بالاجتناب تكليفا بما لا يطاق خارجا عن
الوسع والطاقة لما استحب الاجتناب لانه مع انه مستحب ليس لان المستحب تكليف بما لا يطاق حتى يقال ان التكليف بالمندوبات
ليس تكليفا بما لا يطاق وانما هو لان الطلب في المندوبات حالا بد فيه والطلب الواقعي بالنسبة لما لا يمكن حصوله في
الخارج قبيح لا يصدر من العاقل فكيف من الحكيم والحاصل ان الاجتناب لو كان خارجا عن وسع المكلف
وطاقته لما كان مندوبا مستحبا لان المندوب يكون مطلوبا مامورا به وطلب ما لا يمكن حصوله في الخارج بالطلب
الواقعي دون الابتلاء فيه قبيح لا يصدر عن العاقل فكيف من الحكيم المطلق العالم بحقايق الاشياء ولهذا قلنا بان
الاجتناب لو كان خارجا عن الوسع لما كان مستحبا فهو لانه لو كان مستحبا لكان تكليفا بما لا يطاق حتى
يقال لا معنى للتكليف بما لا يطاق في المستحبات واستدل بعض المشايخ رحمه الله عليه بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها بضم مقدمة عليه وتقريبا الاستدلال رحمه الله عليه هو ان العقلاء
لا يزالون بين تكره ما لم يرد فيه الشارع نفي من دون النظر الى احتمال كونه حراما والحاصل ان بناء
العقلاء على ان ارتكاب المشتبهات ما لم يرد فيه نهي من الشارع من دون النظر الى احتمال كونه حراما بل يعتقدونه
اباحته ويعاملونه معاملة المباح وفي هذه الحالة لا يخلو من انه اما ان يكون حكم الله في حقهم هو الواقع ونفي
الامر واما ان يكون حكم الله في حقهم هو معتقدهم فان كان حكم الله في حقهم هو الواقع ونفي الامر يلزم تكليف الغافل والجاهل
وهو منفي بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها اذ لا شك ان التكليف بما لم يصل بيانه الى
المكلف ولا يحتمله المكلف تكليف بما لم يؤت به المكلف وتكليف بما هو خارج عن وسعه وطاقته وهو خلاف مفاد الايتين
فكان حكم الله في حقهم هو ما اعتقدوه اعني الاباحة دون الحرمة فهو المطلوب وبعد ما ثبت الاباحة في حق العقلاء ثبت
في حق غيرهم كائنا من كان ممن كان من اهل الاسلام بالادلة الدالة على الاشتراك في التكليف وعدم القول
بالفصل في المسئلة فان من قال بالاباحة قال بها مطلقا ولم يفصل بين العقلاء وغيرهم ومن قال بالاحتياط قال به مطلقا
ولم يفصل فيثبت بالايتين بضم مقدمة خارجية الاباحة يعني ان بضم هذه المقدمة الى كل واحد من الايتين يثبت
المطلوب اعني الاباحة وانت خبير بان هذا الاستدلال خروج عن محل النزاع لان محل النزاع بين الاخباري والمجتهد
ليس هو ان فعل المجتهد او الجاهل العرف كما فرضه المستدل رحمه الله ومحل النزاع انما هو فيما اذا كان المكلف ملتفتا
ملتفتا عالما بان من الاشياء ما هو مباح ومنها ما هو حرام ومنها ما هو مشتبه واحتمل في المشتبه لكل واحد من الحرمة والاباحة
فهذا هو موضع النزاع واما اذا كان المكلف غافلا صرفا وجاهلا كما يجب لا يحتمل الحرمة فيما يرتكبه فلا شك في ان
لا يحتمل المكلف حرمته بل يعتقد اباحته لا يكون حراما في حقه ما دام كون المكلف كذلك لما ذكره من قبح تكليف الغافل
ولا احد ان ينكر الاخباري الاباحة في مثله فهذا خروج عن محل النزاع على ان هذا ليس استدلالا بالاية الشريفة

تنبيه ان المراد من الرسول يمكن ان يكون رسولا ظاهرا
او رسولا باطنا

بعد ورود عذاب [illegible] ي

الايتين [illegible] العقلا [illegible]

الشريفة وانما هو استدلال بمجموع طريقة العقلاء وما ذكره دليل مستقل ليس في بيانه اشكال والحاصل انه يرد على
هذا الاستدلال اولا انه خروج عن محل النزاع وثانيا انه ليس استدلالا بالاية الشريفة ومنهــا قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وتقريب الاستدلال وان كان ظاهرا مما مر في مسئلة التحسين والتقبيح ولكنه لا باس بالاشارة اليه ثانيا
فنقول يحتمل ان يكون المراد من الرسول هو الرسول الظاهري المبلغ للاحكام بان يكون معنى الاية والله العالم وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا مبلغا مبينا والمراد انا لا نعذبهم على افعالهم كائنة ما كانت حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول
ومعلوم ان العقاب على مخالفة مستقلات العقل فلا بد من ان يكون المراد بالافعال التي لا نعذب عليها قبل البعث
هو الافعال التي لا استقلال للعقل فيها ان يكون المراد بالرسول اعم من الظاهر والباطن فيحمل مورد عدم التعذيب
حصرا من الافعال التي لا استقلال للعقل على الاول ومطلق الافعال على حيث مطلق الرسول على الثاني ونفي
التعذيب دليل على انها ليست بحرام والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم وحمل الاية الشريفة على الاخباري هو
المقر ان زمان بعث الرسول يستلزم كون الايجاب والتحريم قبل زمان البعث لغوا فلا بد من ان يكون الاخبار على عدم التعذيب كناية
عن عدم الحرمة واتحادها عن الاباحة وعلى هذا التقريب تقريب الاستدلال ظاهر لان محل النزاع فيما اذا كان الشك
ناشيا من فقد النص فلم يصل الينا بيان فلا تعذيب في ارتكاب ما لم يصل البيان فيه نص من الشارع وحيث
لا حرمة فهو تعذيب فلا حرمة وحيث لا حرمة فهو مرخص فيه ويحتمل ان يكون المراد بالرسول هو نفس الرسول
وان لم يكن مبلغا للاحكام مبينا لها بان يكون معنى الاية وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وان لم يكن مبلغا وكان
الظاهر من الرسول هو المبلغ بل قيل باختصاص معناه في المبلغ مع ان ظاهر الاية وسياقها ان المراد هو انا لا نعذب احدا
الا بعد ان نتم الحجة عليه والحجة لا تتم بمجرد بعث الرسول ما دام تبليغ للاحكام وتبيين لها لا بد من حمل الاية الشريفة
على صورة التبليغ والبيان وان المراد هو الرسول المبلغ لانه لما لم يكن المراد بالرسول هو المبلغ يلزم ان يكون هو الام تقوم
معذبا لا فارق ولا تأثير لما قبله ولا لما بعده لانه لما اذا لم يكن الرسول مبلغا لا فرق ولا تفاوت بين زمان
بعثته وبين قبل بعثته فان كان العذاب جائزا فينبغي ان يكون جائزا في كلا الزمانين وان لم يكن جائزا فكذلك
فالتعذيب في احدهما دون الاخر اما ان يكون ترجيحا من دون مرجح واما ان يكون ظلما وهو ظاهر الا ان يقال بان
قبل بعث النبي لا يمكن الفحص عن النبي بخلاف ما بعد البعث فانه يمكن الفحص عنه وان لم يكن هو مامورا بالتبليغ فتامل جيدا
مع ان الظاهر من الاية الشريفة هو انه بعيد عن ساحة جلال الله تعالى ان يعذب قبل بعث الرسول وذلك ليس الا لانه
يبين لهم النبي احكام الله وحدوده ويبلغ اليهم مرضاته وتتم الحجة عليهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة فالمراد غاية هو انه ليس من داب الله وحيلته ان يعذب احدا الا بعد اتمام الحجة عليه ولا شك ان الحجة
في الموارد المشتبهة التي هو محل نزاعنا لم يصل الينا البيان لا يكون تاما فلا تعذيب في ارتكابها فلا حرمة لان نفي
عدم التعذيب كما عرفت كناية عن عدم الوجوب والحرمة والحاصل ان المراد بالاية الشريفة هو انا لا نعذب احدا حتى
نبعث اليه رسولا مبلغا للاحكام مبينا لها وتتم الحجة عليه ولا شك في ان الموارد المشتبهة التي لم يصل الينا بيانها
من الشارع لو كان بعض من تلك الموارد حراما في الواقع وارتكبناه قبل وصول بيانه الينا وعذبنا الله تعالى على ذلك
لكان تعذيبا قبل البيان وقبل اتمام الحجة وهو منفي بالاية الشريفة فلا تعذيب وقد ذكرنا ان المراد بعدم التعذيب هو عدم
الحرمة فالموارد المشتبهة قبل وصول البيان تكون مباحة اذ مرادنا بالاباحة هو الاباحة بالمعنى الاعم هذا تمام الكلام

الرابع

في تقريب الاستدلال بالاية الشريفة وقد اورد على الاستدلال بالاية الشريفة بوجوه كثيرة قد ذكرناها سابقا منها ان المراد بالاية هو انا ما كنا ان نعذب الامم السالفة ونعاقبهم بالعقوبات الدنيوية الا بعد بعث الرسل اليهم واتمام الحجة عليهم فالمراد بالعذاب المنفي في الاية الشريفة هو العذاب الدنيوي والمراد باثبات الاباحة في اصل البرائة هو نفي العذاب الاخروي فلا دلالة للاية على المطلب اقول وهذا الايراد غير وارد بعد ملاحظة الاية الشريفة فان الاية الشريفة بعد ملاحظة سابقها صريحة في ان المراد بالعذاب المنفي هو العذاب الاخروي قال الله تعالى في سورة الاسرى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن تامل في الاية الشريفة يرى ان المراد بالعذاب المنفي هو العذاب الاخروي نعم تعم الاية التالية لهذه الاية في بيان العذاب الدنيوي وهي قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا والحاصل ان ورود الايراد على الاستدلال بالاية الشريفة بانها في مقام نفي التعذيب في الدنيا والمراد من اثبات الاباحة في المشتبهات هو نفي التعذيب في الاخرة فلا دلالة للاية على الاباحة منظور فيه ومنها ان المراد بالتعذيب المنفي في الاية قبل البعث هو التعذيب على انكار اصول الدين لان الاية انما نزلت في حق الامم السالفة وتلك الامم كانوا يعبدون الاصنام وينكرون المعاد والحساب والحشر والنشر ونحوها ومعنى الاية جاء الامر بعلمهم فالله تعالى يخبر بالاية بانا ما كنا معذبين تلك الامم بافعالهم الشنيعة واعمالهم القبيحة حتى نبعث اليهم رسولا بشيرا ونذيرا اجبنا لهم جلوابه وكانوا ينكرون من المعاد والحساب والحشر والنشر وغير ذلك ونتم الحجة عليهم وقبل بعث الرسول وبيان الحق لهم ومنعهم عما هو الباطل لحق ما كنا ان نعذبهم فالتعذيب المنفي في الاية الشريفة هو التعذيب على هذه الاشياء دون الاحكام الفرعية فالتمسك بها على نفي التعذيب على الاحكام الفرعية قبل البيان خروج عن سياق الاية الشريفة وانت خبير بان ورود هذا الايراد فيه محل تامل لانك قد عرفت انه ليس في الاية لا في سابقها ولا في لاحقها ما يعين الى هذه المذكورات ومنها ان الاية الشريفة تنفي ترتب العقاب قبل بعث الرسول على ارتكاب المحرمات ولا تنفي استحقاق العقاب ولا دلالة لها على ذلك والذي يثبت المطلب اعني الاباحة هو نفي الاستحقاق لا نفي الترتب لان عدم ترتب العقاب لا ينافي الحرمة لجواز العفو كما يأتي بازاء ذلك والحاصل ان الذي يثبت الاباحة في المشتبهات هو اثبات ان الفاعل اعني مرتكب المشتبهات لا يستحق عقابا كما عرفت سابقا وما تدل عليه الاية هو انه ليس من عادة الله تعالى وشانه ودابه وديدنه ان يعاقب فعلا اي في احد الازمنة الثلثة على ارتكاب المحرمات قبل بعث الرسل وبيان المحرمات فالاية انما هي تدل على نفي ترتب العذاب فعلية لا على عدم استحقاق المرتكب للمحرمات قبل وصول البيان اليه والذي ينفعنا في المقام اعني في اثبات الاباحة بالنسبة الى المشتبهات هو ان مرتكبها لا يستحق عقابا لان نفي الاستحقاق يلازم نفي الحرمة لا نفي الترتب وهو كلام وجيه والحق عدم دلالة الاية على الاباحة بالنسبة الى المشتبهات لان اثبات الاباحة بالاية الشريفة يتوقف على مقدمات لا دليل عليها في الاية كجعل عدم التعذيب كناية عن عدم الحرمة والوجوب كما ذهب اليه الفاضل القمي رحمه الله عليه ثم اعلم ان

ان المجتهدين والاخباريين اختلفوا في حجية مستقلات العقل وعدم حجيتها بمعنى انه اذا حكم العقل حكما جزميا قطعيا على حرمة شيء او وجوبه فهل يستحق الفاعل اعني مرتكب الحرام العقلي او الواجب العقلي العقاب والثواب كما في ارتكاب الحرام الشرعي والواجب الشرعي ام لا فذهب المجتهدون الى الحجية والاخباريون الى عدمها واستدل الاخباريون لما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واجاب بعض الاعاظم من المجتهدين بان الحرام الشرعي ما يستحق فاعله العقاب والاية الشريفة انما تنفي فعلية العذاب لا استحقاقه فيجوز ان يكون مرتكب الحرام العقلي مستحقا للعقاب ولا يعاقبه الله تعالى عليه قبل البعث عفوا منه تعالى وبمثله اجاب في تلك المسئلة بان الاية الشريفة انما تنفي فعلية العذاب ولا تنفي استحقاق العذاب ولا دلالة لها على نفي الاستحقاق واستدل بالاية الشريفة على البرائة في هذه المسئلة وهذا اعتراف منه رحمه الله عليه بدلالة الاية على نفي الاستحقاق لان اثبات الاباحة في المشتبهات كما عرفت يتوقف على اثبات ان من ارتكب الشبهات لا يستحق عقابا فانكر في تلك المسئلة دلالة الاية على نفي الاستحقاق واستدل بالاية في هذه المسئلة على نفي الاستحقاق ولهذا اورد عليه الفاضل القمي رحمه الله عليه بانه عجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البرائة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو من الله تعالى وقد تصدى بعض الاعاظم لدفع الايراد بان موضوع النزاع في تلك المسئلة غير الموضوع في هذه المسئلة لان موضوع النزاع في تلك المسئلة هو استحقاق العقاب وعدم استحقاق العقاب بمعنى ان نزاعهم في تلك المسئلة انما كان في ان مرتكب الحرام العقلي او تارك الواجب العقلي قبل اعتضاد حكم العقل بالشرع هل يستحق عقابا ام لا وموضوع النزاع في هذه المسئلة هو ترتب العقاب وعدم ترتب العقاب بمعنى ان الاخباري في هذه المسئلة اعني مسئلة البرائة يدعي ان ارتكاب الشبهات مما يترتب عليه العقاب فلما كان النزاع في تلك المسئلة اعني في مسئلة حجية العقل وعدمها في استحقاق العقاب وعدمه وتمسك الاخباري بالاية على نفي الاستحقاق اجاب المجيب بان الاية انما تنفي فعلية العقاب لا استحقاقه ولما كان النزاع في هذه المسئلة اعني البرائة في ترتب العقاب وفعليته تمسك المستدل على نفي الترتب والفعلية بالاية الشريفة فلا منافاة بين كلامه هناك وبين كلامه هنا لانه اعترف في كلا المقامين بان الاية انما تدل على نفي الترتب والفعلية وحاصل الدفع هو ان النزاع هناك في الاستحقاق وعدم الاستحقاق وههنا في الترتب وعدم الترتب وفي هذا الدفع تامل من وجوه الاول ان الفقيه والاصولي والاخباري انما هو بصدد تشخيص الاحكام الفرعية وعلم الفقه والاصول متكفل لبيان الاحكام ويبحث فيهما عن الاحكام الشرعية الفرعية ولذا عرفوا علم الفقه بانه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعلم الاصول بانه هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ولا شك ان النزاع في ترتب العقاب وعدم الترتب ليس من الاحكام الشرعية والنزاع فيه ليس من شان الفقيه ولا الاصولي وعلم الفقه والاصول ليس محلا لمثل هذا النزاع فجعل النزاع في مسئلة البرائة في الترتب اعني ترتب العقاب وعدمه مما لا وجه له والحاصل ان البحث عن نفس ترتب العقاب وعدمه مع قطع النظر عن استلزامه اثبات حكم شرعي ليس من شان الفقيه ولا الاصولي وليس علم الفقه ولا الاصول محلا للبحث عن مثله فان قلت كيف

بان علم الاصول ليس محلا للبحث عن ترتب العقاب وعدمه مع ان الاصوليين يتكلمون في ترتب العقاب وعدمه في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانهم يقولون هدد الله سبحانه من خالف الامر باصابة الفتنة اليه او اصابة العذاب الاليم اليه قلت كلامهم في هذه الاية ليس في ترتب العذاب وعدمه من حيث هو مع قطع النظر عن افادته كون الامر للوجوب وانما تكلمهم في ترتب العذاب وعدمه على مخالفة الامر انما هو لافادة ذلك كون الامر للوجوب فانهم يقولون هدد الله سبحانه من خالف الامر على اصابة الفتنة والعذاب الاليم اليه وذلك يدل على ان مخالفة الامر مما يترتب عليها العذاب والفتنة وذلك كاشف عن افادة الامر الوجوب وكون الامر للوجوب فتكلمهم في ترتب العذاب وعدمه ليس من حيث هو وانما هو لافادة كون الامر للوجوب وعلى هذا فلو سلمنا كون النزاع ههنا اعني مسئلة البرائة في ترتب العقاب وعدمه لا نسلم كون النزاع في مجرد ترتب العقاب وعدمه على ارتكاب الشبهات وانما نزاعهم في ذلك لاستلزام ذلك حرمة ارتكاب الشبهات وعدم حرمته ففي الحقيقة نزاعهم في حرمة الشبهات واباحتها ونزاعهم في ترتب العقاب وعدمه لاستكشاف ذلك عن كونها حراما او مباحا فالقول بان محل النزاع ههنا في ترتب العقاب وعدمه فلذا استدل المستدل بالاية الشريفة على نفي ترتب العقاب مما لا وجه له الثاني انه كيف يمكن للاخباري ان يدعي ان ارتكاب كل شبهة يترتب عليه العقاب حتى يكون النزاع في ترتب العقاب وعدمه مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بان جملة من المحرمات القطعية لا يترتب عليه العقاب كالظن فانه حرام في الشريعة قطعا ولا يترتب عليه العقاب لان الله تعالى وعد العفو عن الظان وكالصغائر الصادرة ممن لا يرتكب الكبائر فان الصغائر محرمة جزما ومع ذلك نقطع بان مرتكب الصغائر اذا كان مجتنبا عن الكبائر لا يعاقب عليها وكذلك بالنسبة الى الباكي على سيد الشهداء صلوات الله عليه فانه وردت الاخبار على ان من بكى على الحسين عليه السلام حتى خرج من عينيه الماء ولو مثل جناح الذباب يستحي الله ان يعذبه بالنار ومقتضى هذه الرواية ان الباكي بعد قبول بكائه عند الله تعالى لو ارتكب محرما لا يعاقب عليه قطعا وكذا دلت الاخبار على انه قد يتفق للعبد طاعة وخلوص تلك الطاعة على نفس العبادة وقبولها عند الله تعالى يحلف الله تعالى بعزته وجلاله ان لا يعذب ذلك العبد بعد ذلك ابدا ومقتضى تلك الاخبار ايضا هو انه لو ارتكب ذلك العبد محرما لا يعاقب عليه الى غير ذلك والحاصل انه لا ريب في ان جملة من المحرمات مما لا يترتب عليها عقاب ويعفو الله تعالى عن مرتكبها للاخبار الكثيرة المتظافرة الدالة على ذلك فمع ذلك كيف يمكن للاخباري ان يدعي ان ارتكاب كل شبهة مما يترتب عليها العقاب وكيف يمكن ان ينسب اليه ان نزاعه في ترتب العقاب وعدمه الثالث انه كيف يمكن ان ينسب الى الاخباري انه يدعي ان ارتكاب كل شبهة فيترتب عليه العقاب مع انه قد مر ان من الاقوال المنسوبة اليه هو القول بالحرمة الواقعية ومن الاقوال المنسوبة اليه هو الحرمة الظاهرية وذكروا للفرق بينهما وجوها من الفرق منها ان القائل بالحرمة الواقعية مراده انه لا يترتب العقاب الا على المحرمات الواقعية فمع نسبة هذا القول اليه كيف يمكن ان ينسب اليه انه يدعي ترتب

العقاب على ارتكاب كل شبهة والحاصل ان القول بان نزاع الاخباري في ترتب العقاب وعدمه منظور فيه فان قلت كيف يمكن انكار ان نزاع الاخباري في ذلك مع ان مقتضى ادلتهم ذلك لان تمسكهم انما هو بخبر التثليث وهو قوله عليه السلام حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك من اجتنب الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم والمراد من الهلاك من حيث لا يعلم هو ترتب العقاب فتمسكهم بهذه الرواية كاشف عن ان نزاعهم في الترتب وعدمه قلت اولا لا دلالة لقوله عليه السلام وهلك من حيث لا يعلم على ان ارتكاب الشبهات مما يترتب عليه العقاب وليس المراد بقوله عليه السلام وهلك من حيث لا يعلم هذا المعنى بل المراد به هو انه من ارتكب الشبهات قد ابتلي بما في المحرمات من المفاسد الذاتية كقساوة القلب ونحوها من حيث لا يعلم وثانيا ان دليل الاخباري لا ينحصر في خبر التثليث بل كما يتمسك به يتمسك بالادلة الدالة على وجوب التوقف وعلى لزوم الاحتياط ايضا وليس في تلك الاخبار ما يدل على ترتب العقاب على ارتكاب الشبهات فلو كان مراده اثبات ان ارتكاب الشبهات حرام ويترتب عليه العقاب ايضا فلا يكون مراده اثبات كلا الامرين لا وجه لتمسكه باخبار التوقف والاحتياط ولو كان دليله على هذا المطلب هو اخبار التوقف والاحتياط لكان دليله اخص من مدعاه فان قلت الاخباري معترف بان مراده من الحرمة هي الحرمة التي يترتب عليها العقاب ولما اعترف بان مراده من الحرمة في الشبهات هي حرمة يترتب عليها العقاب استدل المستدل بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا على نفي ترتب العقاب قبل البيان قلت المراد باعتراف الاخباري بذلك لا يخلو من احد امرين اما ان يكون المراد دعوى الاجماع المركب بمعنى انك تدعي ان للعلماء كافة من الاخباريين والمجتهدين في الشبهات قولين قول للاخباريين وهو الحرمة الظاهرية وقول للمجتهدين وهو الاباحة الظاهرية وكل من قال بالحرمة الظاهرية قال بترتب العقاب على ارتكابها واستحقاق العقاب على الارتكاب وكل من قال بعدم الحرمة وقال بالاباحة قال بعدم ترتب العقاب واستحقاقه على الارتكاب ولا قائل بالفصل بين الحرمة وترتب العقاب بان يقول حرام ولا يترتب عليها العقاب فالاخباري الذي يدعي الحرمة يدعي ترتب العقاب ايضا فان كان المراد باعتراف الاخباري هو نحو اعترافه بما عينه ادعاء الاجماع المركب فلا اظن مثل هذا الاعتراف منه ولم يثبت منه فقد ولو سلمنا ثبوت اعترافه بذلك فالتمسك بالاية في نفي ترتب العقاب ليس استدلالا لاصل البرائة وان كان المراد باعتراف الاخباري ادعاء الاجماع المركب على ان كل من قال بالحرمة قال بترتب العقاب فهذا الاجماع المركب كما هو موجود في مسئلة اصل البرائة كذلك موجود في مسئلة حجية مستقلات العقل ايضا لان في تلك المسئلة قولين للعلماء كافة قول بعدم حجية العقل وان العقل ليس مدركا للاحكام الشرعية وهو للاخباري وقول بحجية العقل وانه مدرك للحكم الشرعي وكل من قال بعدم الحجية قال بانه ليس مدركا للاحكام

تبصرة في بيان معنى الآية الشريفة وما كان الله ليضل قوماً ووجه الاستدلال بها

من خالف حكم العقل لا يستحق عقاباً ولا يترتب على مخالفته عقاب مطلقاً كما قال بالحجية قال بانه دليل على الحكم الشرعي كالآيات والأخبار ومخالفة حكم العقل مما يترتب عليه العقاب ويستحق من خالف حكم العقل العقاب وعلى هذا فلا فرق بين النزاع في هذه المسئلة وبين النزاع في تلك المسئلة فحينئذ يبقى دفع الاشكال ان موضوع النزاع في هذه المسئلة غير معلوم موضوع النزاع في تلك المسئلة فالقائل بالاباحة في تلك المسئلة من جهة وفي هذه المسئلة من اخرى ولكن حاصل الكل ما يتصور في النزاع في هذه المسئلة فهو متصور في النزاع في تلك المسئلة والاجماع المركب على الحكم الملقى الكائن ثابتاً في هذه المسئلة فهو ثابت في تلك المسئلة ايضاً فحمل النزاع في تلك المسئلة في استحقاق العقاب وعدمه وفي هذه المسئلة في ترتب العقاب وعدمه مما لا وجه له ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وطالما يتوهموا التقريب للاستدلال بها فلا بد ان نتوجه لبيان جميع محتملاتها حتى يتبين ان الاستدلال بأي المحتملات اقرب وذكر جميع محتملاتها يتوقف على بيان المراد من كلماتها في قوله ما يتقون وبيان معنى الضلالة والهداية أما المراد بكلمة ما فقد ورد في الكافي عن الصادق عليه السلام في تفسير ما يتقون اي ما يسخطه ويرضيه يعني ما يصير سبباً لرضوان الله تعالى عن العباد وما يصير سبباً لغضبه وسخطه عليهم واما المراد بقوله ليضل فالضلالة لغة هو الانحراف عن الطريق واما اصطلاحاً فقد يطلق ويراد به الارشاد الى الباطل وقد يطلق ويراد به الايقاع في الباطل وقد عبر عن هذا الاطلاق المحقق الطوسي عطر الله مرقده بفعل الضلالة وحاصل هذين الاطلاقين الى النزاع فقد يطلق الهداية ويراد بها ارائة الطريق الى الحق وقد يطلق ويراد بها الايصال الى المطلوب الحق كذلك قد تطلق الضلالة ويراد بها ارائة الطريق الى الباطل وقد يطلق ويراد بها الايصال الى الباطل وقد يطلق ويراد به الاهلاك ذكره المحقق الطوسي قدس روحه الزكية كما تقدم والاولى التعبير عن هذا الاطلاق الاخير بالتعذيب لان الاهلاك عبارة عن تعذيب يجر الى اعدام المعذب فقط ولا يشمل سائر الاقسام من التعذيب فلو عبرنا بالتعذيب ليشمل جميع اقسام التعذيب ولو لم يجر الى الاعدام لكان اولى وقد يطلق ويراد به الخذلان وهو وكول العبد الى نفسه وعدم مفيضيته وقطع الالطاف الموصلة الى الخيرات والقربات منه وهذا الاطلاق من الاطلاقات المصطلح بها في الاخبار الكثيرة بل ادعى بعض الاجلة من المتكلمين ان المراد بالاضلال الواردة في الآيات والاخبار هو هذا المعنى وقد يطلق ويراد به التسمية بالضلال ذكره البيضاوي وبعض اخر في قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً وما كان الله ليسمي قوماً بالضلال بعد اذ هديهم اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقريب الاستدلال بالآية بجميع محتملاتها وبيان حجية كل احتمال ودفعه فنقول اما الاحتمالان الاولان فهي سند الا على مذهب الامامية وعلى فرض صحتها كما عند الاشاعرة فلا دلالة للآية الشريفة على المطلوب لان المطلوب اثبات الاباحة بالآية الشريفة بالنسبة الى الموارد المشتبهة وعلى فرض صحة الاحتمالين المذكورين لا دلالة للآية الشريفة على هذا المعنى لانه على الاحتمال الاول يكون معنى الآية الشريفة وما كان الله ليري طريق الباطل ويرشد الى الباطل قوماً بعد اذ هديهم وعلى الاحتمال الثاني يكون معنى الآية وما كان الله ليوقع قوماً في الباطل بعد اذ هديهم ولا دلالة

للآية على مذهب الاصحاب على ان المشتبهات تكون مباحة قبل وصول البيان من الشارع بالنسبة اليها واما الاحتمال الاخير اعني الاطلاق الخامس للاضلال فقد يتوهم عليه ان للآية دلالة على المطلوب بان يقال معنى الآية على هذا الاحتمال هو انه ليس من شأن الله سبحانه وتعالى ان يسمي قوماً ضالين قبل ان يبين لهم ما يسخطه ويرضيه يعني انه لو ارتكب قوم ما يسخط الله تعالى قبل ان يبين لهم ان هذا مما يسخط الله لا يسميهم الله تعالى بارتكابهم ذلك ضالين الى ان يبين لهم ان هذا مما لا يرضى الله تعالى بارتكابه وعدم تسميتهم بذلك انما هو لعدم كونهم ضالين في الظاهر وعدم كونهم ضالين في الظاهر انما هو لعدم كون ذلك الفعل مما يسخط الله تعالى ارتكابه قبل البيان وانما هو من شأنه ان يسخط الله تعالى ارتكابه وعدم كونه مما يسخط الله تعالى فعلاً وانما هو من شأنه ذلك انما هو لكونه مباحاً في الظاهر قبل البيان وعلى هذا فلو ارتكب المكلف من المشتبهات قبل البيان شيئاً وكان ذلك حراماً في الواقع لا يسمي الله تعالى ذلك المكلف ضالاً وعدم تسميته ضالاً انما هو لعدم كونه ضالاً في الظاهر وعدم كونه ضالاً في الظاهر انما هو لعدم ارتكابه محرماً في الظاهر وعدم ارتكابه محرماً في الظاهر انما هو لكون المشتبهات مباحة في الظاهر وهو المطلوب هذا غاية تقريب الاستدلال بالآية على هذا الاحتمال وانت خبير بان عدم التسمية بالضالين قبل البيان لا يدل على اباحة المشتبهات لامكان كون ارتكاب المشتبهات حراماً وكون التسمية معلقاً على البيان كما هو ظاهر واما الاحتمال الرابع اعني اطلاق الاضلال وارادة الخذلان به فقال بعض الاجلاء لا دلالة للآية الشريفة على المطلوب اللهم الا بالفحوى ومراده بهذا الكلام هو انه لو اريد بالاضلال الخذلان لا دلالة للآية على اباحة المشتبهات لان الخذلان كما هو عبارة عن وكول العبد الى نفسه وترك اعانته ونصرته على الخيرات والقربات وعدم ترك النصرة بارتكاب المشتبهات قبل البيان لا يدل على عدم التعذيب على ارتكاب المشتبهات والذي يدل على اباحة الشبهات هو اثبات عدم التعذيب على ارتكاب الشبهات اللهم الا ان يتمسك بالاولوية بان يقال بعد ان ثبت ان الله تعالى لا يخذل العبد بارتكابه الشبهات قبل بيانها فلا يعذبه بطريق اولى لان التعذيب اعلى درجة من الخذلان وبعد ان لم يستلزم الارتكاب الخذلان الذي هو ادنى بحسب الدرجة والرتبة فبطريق اولى لا يستلزم ارتكابها التعذيب الذي هو اعلى بحسب الدرجة والرتبة لان ما لا يكون مستلزماً للادنى ولا يترتب عليه الادنى فلا يكون مستلزماً للاعلى ولا يترتب عليه الاعلى بطريق اولى وفيه ان هذا يتوقف على كون التعذيب اعلى درجة من الخذلان وهو غير مسلم بل الخذلان اعلى درجة من التعذيب لان الخذلان وترك النصرة من اشد الوجوه واشد انواع العذاب وعلى هذا فانتفاء الخذلان لا يدل على انتفاء التعذيب بل يمكن ان يعذب الله تعالى العبد على ارتكاب الشبهات ولا يخذله عليه فان قلت لا نسلم امكان التعذيب بدون الخذلان بل هما متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر قلت لو كان الامر كذلك فلا معنى للتمسك بالاولوية في مقام الاستدلال بمعنى انه لا معنى لان يقال اذا انتفى الخذلان عند ارتكاب الشبهات ففيها انتفاء التعذيب اولى بل على فرض تسليم التلازم ينبغي التمسك بالتلازم القطعي بان يقال دلت الآية الشريفة على انتفاء الخذلان عند ارتكاب الشبهات قبل بيانها والخذلان والتعذيب متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر وبعد ان ثبت انتفاء الخذلان يثبت انتفاء التعذيب ايضاً لان انتفاء احد المتلازمين يدل على انتفاء الاخر هذا ما يرد على ما ذهب اليه بعض الاجلاء من الاستدلال بالآية الشريفة على هذا الاحتمال واما الحق في دلالة

الآية وعدم دلالتها على هذا الاحتمال ارشاد على ان يكون المراد بالاضلال المستفاد من قوله ليضل هو الخذلان وترك النصرة فالحق عدم دلالة الآية الشريفة على البرائة واثبات الاباحة في الشبهات لان الخذلان كما مر سابقاً عبارة عن ترك النصرة وعلى هذا فيكون معنى الآية هو انه ليس من دأب الله وديدنه ان يترك نصرة قوم بعد ان هديهم الى الايمان حتى يبين لهم ما يتقون وحاصل هذا المعنى هو ان الله تعالى بعد ان هدى قوماً ينصرهم في كل شيء حتى يبين لهم ما يتقون والنصرة فرد من افرادها في التكليف منهم بالنسبة الى الشبهات وجعل الشبهات مباحة لهم ومن افرادها امرهم بالاحتياط عن الشبهات كي لا يقعوا في المحرمات من غير شعور والتفات ولهذا فلا دلالة للآية الشريفة على الاباحة لان غاية ما تدل عليه الآية هو ان الله تعالى لا يترك النصرة قبل البيان والنصرة كما تتحقق برفع التكليف عن العباد بالنسبة الى الشبهات وجعل الحكم بالنسبة اليهم هو الاباحة كذلك تتحقق بالامر بالاحتياط والاجتناب عن الشبهات ولا دلالة للعام على الخاص فالآية الشريفة على هذا الاحتمال غير دالة على الاباحة على انه لو كان المراد بالاضلال في الآية هو الخذلان لاحتاج تصحيح معنى الآية الى تقدير واضمار اذ لا يمكن ان الله تعالى لا يخذل القوم ولا يترك نصرتهم بمجرد بيان ما يسخطه ويرضيه بل الخذلان انما هو بعد البيان ومخالفة القوم اوامر الله تعالى ونواهيه فبعد ان بين الله تعالى لهم ما يسخطه ويرضيه لو ارتكبوا ما سخط الله تعالى خذلهم وعلى هذا فمعنى الآية يصير هكذا وما كان الله ليخذل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون ويرتكبوا بعد ذلك ما سخطه وهو تقدير واضمار في الآية الشريفة وهذا الايراد كما يرد على هذا الاحتمال اعني اطلاق الاضلال وارادة الخذلان كذلك يرد على الاحتمال الثالث ايضاً اعني اطلاق الاضلال وارادة التعذيب كما هو ظاهر واما الاحتمال الرابع وهو اطلاق الاضلال وارادة التعذيب فقد يقال ان الآية دالة على الاباحة بالنسبة الى الشبهات لان معنى الآية على هذا هو ان الله تعالى لا يعذب قوماً بعد ان هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فقبل البيان لا تعذيب وفيه اولاً ان عدم التعذيب قبل البيان لا يدل على الاباحة وعدم الحرمة لامكان كون ارتكاب الشبهات حراماً وعدم التعذيب قبل البيان كان عفواً من الله سبحانه وثانياً ان دلالة الآية على الاباحة انما هي اذا دلت على عدم التعذيب في الآخرة بان يكون المراد بالعذاب المنفي هو العذاب الاخروي دون الدنيوي مع ان المراد بعدم التعذيب في الآية هو عدم التعذيب في الدنيا ويدل عليه لفظ قوم فان عدم تعذيب القوم انما هو في الدنيا ولو كان المراد بالعذاب المنفي هو العذاب الاخروي لكان الاتيان بلفظ الاحد بدلاً من لفظ القوم اولى كان يقال وما كان الله ليعذب احداً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فالعدول من لفظ الاحد الى لفظ القوم قرينة على ان المراد بالعذاب المنفي هو العذاب الدنيوي اقول لو كان المراد بالعذاب المنفي هو العذاب الدنيوي كيف لا تنت الآية مع قطع النظر عن الايراد الاول دالة على الاباحة لان التعذيب في الدنيا والاهلاك وغيرهما انما هو لمخالفة الامر والاحكام وعصيان الملك العلام والانتقام الظلم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فعدم التعذيب قبل البيان كاشف عن انه لا مخالفة ولا عصيان وعدم المخالفة والعصيان مع ارتكاب الشبهات كاشف عن اباحتها وهو المطلوب نعم الايراد الاول غير مندفع اللهم الا ان يقال المستفاد من الآية الشريفة عرفاً هو الاباحة فكان المستفاد من قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ايضاً عرفاً هو الاباحة وليس ببعيد بقي الكلام في بيان امور احدها ان كلمة ما في قوله تعالى ما يتقون في قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً

تبصرة في بيان ان المراد بالهداية في قوله تعالى اذ هديهم ماذا وما الفائدة

قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون موصولة وهي موضوعة للعموم ولذلك فما يتوهم ان التعذيب او كان المراد بالاضلال هو الخذلان يتوقف على بيان جميع ما يسخط الله ويرضيه بان يكون المراد ان الله تعالى لا يعذب او لا يخذل قوماً حتى يبين لهم جميع مساخطه ومراضيه فلو بين لهم من مساخطه ومراضيه في الصلوة دون غيرها بالنسبة الى مساخط ومراضيه في الصلوة قبل ان يبين لهم من مساخطه ومراضيه في الحج والزكوة مثلاً لا يعذبهم الله تعالى ولا يخذلهم حتى يبين لهم من مساخطه ومراضيه في الحج والزكوة الى اخر الابواب لعموم كلمة ما وهذا التوهم وهم بل المراد بالآية الشريفة هو ان الله تعالى لا يعذب او لا يخذل عباده بارتكابهم من مساخطه ومراضيه قبل بيانه لهم بل تعذيبهم وخذلانهم بالنسبة الى كل فرد فرد من مساخطه ومراضيه يتوقف على بيان ذلك الفرد لعباده ومخالفتهم اياه فيه وذلك لان البيان فلو بين مساخطه ومراضيه في الصلوة وخالفوه فيما بين لهم في الصلوة لا يتوقف تعذيبهم وخذلانهم فيها لمخالفته على بيان مساخطه ومراضيه في الحج وغيره وكذا فلو كان المراد بالاضلال هو التسمية بالضلال كما ذكره البيضاوي على انه اذا كان المراد بالاضلال هو التسمية بالضلال لا يتوقف تسمية القوم بالضالين على بيان جميع مساخط الله ومراضيه لهم بل كلما بين لهم شيئاً من مساخطه ومراضيه لهم لو خالفوا الله تعالى فيما بين لهم يصح تسميتهم بالضالين بالنسبة الى ما بين لهم وخالفوا الله فيه وثانيها في بيان ان المراد بالهداية في قوله تعالى بعد اذ هديهم ماذا وما الفائدة في ذكر هذا القيد في الآية الشريفة اما المراد بالهداية فقد ذكر بعض ان المراد بها هو الهداية الى الاسلام والايمان ذكره البيضاوي وعلى هذا فعدم التعذيب او عدم الخذلان او عدم التسمية بالضلال قبل البيان انما هو بالنسبة الى الاحكام الفرعية ويصير معنى الآية هكذا وما كان الله ليعذب [illegible] وديدنه ان يعذب او يخذل قوماً او يسميهم ضلالاً بعد اذ هديهم الى الدين الاسلام او غيره [illegible] حتى يبين لهم ما يتقون لهم ما يسخطه ويرضيه من احكام فروعهم وعلى هذا فدلالة الآية الشريفة على المطلوب ظاهر ويمكن ان يكون المراد بالهداية هو التنبه والتفطن والاستشعار بان للعالم صانعاً وموجداً بان يكون معنى الآية هو انه ليس من شأن الله تعالى ودأبه وديدنه ان يعذب او يخذل قوماً او يسميهم ضلالاً بعد ان ينبههم ويستشعرهم على ان للعالم صانعاً وخالقاً وموجداً الى ان يبين لهم ما يسخطه ويرضيه من اصول عقائدهم واحكام فروعهم وعلى هذا لا يختص عدم التعذيب والخذلان قبل البيان بالاحكام الفرعية بل يعم اصول العقائد ايضاً ودلالة الآية على المطلوب ظاهرة وحمل الآية والهداية على احد المعنيين يحتاج الى قرينة واما فائدة تقييد عدم الاضلال قبل البيان بما بعد الهداية فعلى المعنى الاخير للهداية ظاهرة لان من لم يتفطن ولم يستشعر ولم يتنبه بان للعالم صانعاً لا يجوز تعذيبه ولا خذلانه ولا تسميته ضالاً لحكم قطعي من العقل لان تعذيب الغافل قبيح عقلاً واما على المعنى الاول للهداية فلم نتفطن للتقييد على نكتة صحيحة وربما تظهر لنا نكتة صحيحة عند ذكر شأن نزول الآية الشريفة وثالثها في بيان شأن النزول للآية الشريفة اما اخبار الائمة فما اطلعنا عليها على خبر في بيان شأن النزول لها ولم نجد في مظانه كالصافي وغيره لبيان شأن النزول لها اثراً وقد ذكر البيضاوي شأنين فيظهر من كلامه ان احد الوجهين مما اجتهد فيه واستنبطه والاخر مما اطلع عليه في كتب التفاسير او التواريخ او غيرها لانه نسب الى القيل اما الوجه الاول وهو ما اجتهده واستنبطه فهو انه لما حظر الاباطيل

تبصرة في بيان المراد بالآية ليهلك من هلك ... القمي رحمه الله
وتقريب الاستدلال بها كما هو حقه قال ...

... طالب عم النبي ... كلمة الاسلام ... [illegible]

... خرجت آمنة ام النبي ... عام فتح مكة ... [illegible]

[illegible]

توضيح الكلام في دلالة الآية على البراءة في محل الكلام
أعني الشبهة التحريمية ...

مع التقريب الذي ... الاستدلال بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال صاحب الفصول ... في تقريب الاستدلال بالآية ...

[illegible]

تذنيب في الآية الشريفة هو الذي خلق لكم ما في الارض
وتمامية الاستدلال بها تتوقف على اثبات امور

بعد ذكر ... عن بينة ويحيى من حي عن بينة ... [illegible]

[illegible]

عليه ... خلق لكم ما في الارض جميعا ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

تنبيه: في تحقيق اطلاقات لفظ الطيب ووجه الاستدلال بالآية

مشتبهة للحكم الواقعي ناظرة الى الواقع ودالة على اباحة ان شيء في الواقع كما هو ظاهر لانه بعد ملاحظة الآية الشريفة لو فرض كون المكلف شاكا [illegible]

ومنها قوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات [illegible]

[illegible]

[illegible]

هذه الآية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال نقرأها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها وعن العياشي عن الباقر عليه السلام والعياشي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عن اكل لحوم الحمير وانما نهاهم من اجل ظهورهم ان يفنوه وليست الحمر بحرام ثم قال اقرء هذه الآية قل لا اجد الآية وعنه عليه السلام انه سئل عن الجريث فقال وما الجريث فنعت له فقال قل لا اجد الآية ثم قال لم يحرم الله شيئا من الحيوان في القرآن الا الخنزير بعينه ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام انما هو مكروه

مصباح في تفسير معنى الاجمال وما يترتب عليه من الاحكام

مبحث في تعيين معاني الآيات وتقريب الاستدلال بها

الاعتقاد به منها ان الآية الشريفة ليست بصدد بيان جواز ارتكاب المشكوكات والمشتبهات وعدم جوازه [illegible]

في سورة الانعام

[illegible]

ولو لم يكن بالشائع اعتقاد الحرمة لصح الذم والتوبيخ عليه ولو كان الاجتناب على سبيل الاحتياط الندبي [illegible]

[illegible]

[illegible]

الاستدلال

[illegible]

تنبيه في حكم الاستدلال بالاخبار على البراءة ... حتى يكون ذلك
اخرى في الشبهة التحريمية في الشك في التكليف مع كون الشبهة ناشئة من فقد النص

كان من البديهيات والمسلمات عندهم بحيث لا يكاد ينكر ومنها ذكر الشيخ ... الرواية في جميع ... اخباره المؤاخذة و...
ذكر في الرواية ما يعتني به ... الاعتناء ... الاخبار ...

[illegible]

[illegible]

ان قول الامام ... لا يجتمعان يكون نفيا للحكم الوضعي كما ذكرت بمعنى ان مراده ... في قوله لا هو نفي ترتب الاثر وان مثل هذا الحلف لا ينعقد
ولا يترتب عليه الاثر ويحتمل ان يكون نفيا للحكم التكليفي بمعنى ان مراده ... في قوله لا هو انه لا يجب الوفاء على مثل هذا الحلف ولا مؤاخذة
على ترك الوفاء به ...

[illegible]

[illegible]

اقرب عرفا من اضمار الاثر ولذا لم نورد على الرواية من اظهار اخبار المؤاخذة دون الاثر وثانيا انا نمنع تخصيص الاثر بالشرعي ...

[illegible]

[illegible]

سبحانه ... [illegible]

مقصد في بيان ما استدل به الأصحاب للبراءة في الشبهة الحكمية

وما استدل الأصحاب به للبراءة في الشبهة الحكمية ... [illegible] ... محمد بن يحيى

احمد ... [illegible] ... فهو موضوع عنهم وهذه الرواية مروية ... [illegible]

... [illegible] ... فهو موضوع عنهم ... [illegible] ... فهو موضوع عنهم ...

... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

شرح قال السيد الاستاد العلامة الاجل من الاخبار
منها قول الصادق ع

[illegible]

تذكرة في معنى قولهم المطلق الوارد في بيان الرواية

ان يكون الخ الامام ... المراد ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه احد الامرين ... لا التذلال كما ليانة وقد ادعى ... وورود هذه
الرواية بطريق آخر وهو كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي ... الاستدلال ... التوقف ... امور ... الرواية عليها وهذه
الرواية احسن من الروايات ... الاول ان لفظ الشيء ...

[illegible]

ويراد به الرفع والاستدلال ... والنصوص الدالة على المسألة الفلانية متواترة ... ويراد به النظر
... الفلاني ... هو ... في بعض الفلاني ...
... الاصطلاح ... مطلق ... ويراد به الظاهر ... مطلق
ويراد به الرفع ... النصوص ... الاسناد ... الكبير ...
... ومن الرواية ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه دليل من الشارع
... الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ...
الروايات ...

[illegible]

[illegible]

باخبار الاحتياط ان حكم المشتبهات هو الاحتياط فالرواية مردودة على الرأيين لورود اخبار الاحتياط والجواب عنه ان الظاهر من الرواية هو ان [illegible]

[illegible]

[illegible]

دعلم ساعر اذا صنفان مجتهد ومقلد ومنها علم احكام وجوب التقليد والرجوع الى المجتهد بالاخذ الاحكام ومنها اعتقاده علم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالاتفاق من جميع الاصوليين ومنها ان يستعمل اللفظ ويراد به معنيان حقيقيان كما الجمع بينهما ومثل هذا الاستعمال محل الخلاف بينهم
وهذا هو الخلاف بينهم في جواز استعمال اللفظ المشترك بالاشتراك اللفظي في اكثر من معنى وعدمه في استعمال واحد ومنها ان يستعمل اللفظ
ويراد به معنيان يكون احدهما حقيقيا والاخر مجازيا وهذا ايضا محل الخلاف بينهم وهذا هو الخلاف بينهم في جواز استعمال اللفظ في معنييه
الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وعدمه ومنها ان يستعمل اللفظ ويراد منه معنيان مجازيان وهذا ايضا محل الخلاف بينهم اذا عرفت
هذه المقدمة فلنرجع الى ما كنا فيه من الجواب فنقول [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تمسك الامام ع في رواية اخرى نظير هذه الرواية بغير المأكولات والمشروبات قال الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه
من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك
وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا الى آخر الحديث والامثلة كما ترى كلها من غير المأكول والمشروب وكذلك الرواية نظير هذه والمقصود منها
واحد فلا وجه لتخصيص الرواية بالمأكولات والمشروبات وكذلك ابن ادريس حيث خصها بالموضوعات التي كانت من الاعيان الخارجية دون غير
الاعيان نظرا الى ظهور الرواية في ذكر [illegible] الا مثله المذكورة [illegible] عن الصادق ع كما عرفت وهذا هو [illegible] ولا يمكن التمسك بالرواية
على جواز [illegible] كونه [illegible]

مصباح في بيان ما لا يرد فيه نص يجب التوقف والاحتياط عملا وكذا فيما احتمل التحريم واستثنى منه الوسائل والقرائن

اما الاخبار فكثيرة كما لا يخفى عليك ... يجب التوقف والاحتياط [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اولا ان التعارض بين الرواية وما ورد من اخبار البراءة هو التعارض بين العامين المطلقين واخبار البراءة اخص من هذه الرواية لانه
الاول عليها ومقدم عليها على هذه الرواية وذلك لان اخبار البراءة مختصة بالاحكام التكليفية الالزامية اعني الوجوب والتحريم
منها ما هو مختص بالشبهة التحريمية كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ومنها ما هو عام للشبهة التحريمية والوجوبية كقوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نص والناس في سعة ما لم يعلموا وكيف كان اخبار البراءة مختصة بالاحكام التكليفية الالزامية وهذه الرواية تعم الاحكام
الوضعية والتكليفية وذلك لقوله اذا اشتبه عليكم الامر فقفوا والامر اعم من الحكم او موضوع التكليف ... لفظ الامر بالاحكام
الوضعية والتكليفية مع كونه اعم من الاحكام والموضوعات ... لان قوله ردوه الينا حتى نشرح لكم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

كونه الشيء الواحد واجبا وحراما او مندوبا في الواقع فعلى هذا فرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين شاهد على ان الشهرة لا تجعل الشيء ذو حال لاريب
في بطلانه ومنها ان اللامام ع ثلث الامور وقال انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع الى آخر قوله يرد الى الله ورسوله ولو كانت الشهرة مما تجعل
الشيء ذا الندر ذو حال لاريب في بطلانه لكان الشاذ النادر داخلا في الامر البين غيه ولما كان الى ذكر الامر المشكل حاجة ولا لتثليث الامور وجه
فتثليث الامام ع الامور الى البين رشده والبين غيه والمشكل كاشف عن ان الشهرة لا تجعل الشيء ذا الندر ذا حال لاريب في بطلانه بل الشيء ذ
الندر انما هو مما فيه ريب ومراد الامام ع من تثليث الامور ادخاله في الامر المشكل الذي يرد الى الله ورسوله ومنها ان الامام ع
استشهد بكلام النبي صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فان الاستشهاد كاشف عن ان الشيء ذا الندر ليس جاعلته الشهرة مما لاريب
في بطلانه اذ لو كان كذلك لكان داخلا في الحرام البين ولم يكن حاجة الى ذكر الشبهات فالاستشهاد ع بكلام الرسول ص كاشف عن ان الشهرة لا تجعل
الشيء ذا حال لاريب في بطلانه وانما هو مما فيه ريب ولذا داخل في الشبهات في تثليث كلام الرسول ص ومن الاستشهاد ع بكلامه ص يظهر لزوم الاجتناب
عن الشبهات يكون واجبا لان الامام ع امر بالترك والاخذ بالمجمع عليه وترك الشاذ النادر والاستشهاد لذلك بكلام الرسول ص ولا ريب في ان الشيء ذ
الندر لا يكون داخلا في الحلال البين ولا في الحرام البين فيكون داخلا في الشبهات ولو لم يكن كلام النبي ص دالا على وجوب الاجتناب عن
الشبهات ولم يكن للاستشهاد بكلام الرسول ص في مقام الامر بترك الشاذ النادر ووجوب تركه وجه اذ لا معنى لجعل الامر الغير الواجب دليلا
على الامر الواجب كما هو ظاهر فاستشهاد الامام ع بكلام الرسول ص لا يصح الا بعد كون الشاذ داخلا في الشبهات في كلامه ص دليل
على ان كلام الرسول ص يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات ...

بحد الريبة والخوف عن المؤاخذة ... بالكتاب والسنة فالرواة ... على المتبادر ...

[illegible]

مقتبس ح بسم الله الرحمن الرحيم في جواز اجتماع الامر والنهي معا في شيء واحد وعدمه

الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي معا في شيء واحد وعدمه وحيث ان هذه المسئلة من المسائل المصعبة الغامضة التي قد كثرت فيها المشاجرة والمناقشة بين جهابذة فن الاصول فلا بد من بسط المقال فيها على وجه يكشف عن وجهها غبار الاشكال ويرفع الاجمال وقبل الخوض في تحقيق الحق لا بد من تقديم مطالب مرتبطة بالمقصود وموضحة لمحل النزاع ليكون الكلام فيها على وجه البصيرة لا على وجه الحيرة الاول ان هذه المسئلة ليست من المسائل المتعلقة بالالفاظ كما ذكرنا سابقا في مبحث وجوب المقدمة ولكن المرجع فيها الى القواعد اللغوية اذ ليس الكلام في تعيين مفهوم الامر والنهي واما استكشافه قطعا فالجواز المبحوث عنه في المقام ليس مثل الجواز المبحوث عنه في مسئلة المشترك او المشتق او الامر او غيرها مما يبحث فيها عن الوضع او الاستعمال كما يشهد بذلك ادلتهم وعناوينهم بل الحق كون هذا النزاع في اثبات امر راجع الى اللغة مما لا يخفى نعم يترتب عليها ابعد البناء على احد طرفيها كتحقق التعارض فيما اذا اتفق اجتماع الامر والنهي بحسب مقتضى اطلاقهما على القول بالامتناع ... ويتصرف في احدهما او على القول بالامكان يحكم بعدم التعارض فيجمع بينهما بالحكم بالصحة وحصول الاثم معا كما عن بعضهم من الحكم بالنقض والاثبات راجع الى اللغة وانه الانسب بما فعله في المقام حيث ذكرها في مبحث النهي الذي هو من مباحث الالفاظ حالا وجه له بل لا معنى له ولا دلالة في صنع صاحب ... على ادعائه لان بنائه ... في المقام على التعرض للمسائل المهمة كيف ما وقع لكونه من كتب الفقه لا الاصول ومع انه لم يعقد بابا للادلة العقلية ولا المبادي الاحكامية تعرض في هذا المبحث لمسئلة الامر والنهي ولذا ذكرها ... بالذكر المبحث فيما مع ان كلامه ليس صريحا في ... ومنها التوهم فظهر مما ذكرنا انه ليس المراد بالجواز في العنوان الجواز اللغوي الذي هو مقابل الغلط كما هو المراد منه في امثال الكلام في ... الجواز لغة او لا ... وليس المراد بالجواز الشرعي اذ الجواز اذا نسب الى الشرع فمعناه اما الاباحة ... او العامة ... مقام التكليف او الصحة المقابلة كما في مقام الحكم الوضعي من الاول قولهم يجوز الاكل او الشرب او تقبيل الحليلة او الصلوة في البيت ومن الثاني قولهم يجوز بيع الفضولي والمعاطاة واشباههما اذ ليس التكلم في هذه المسئلة في صحة اجتماع الامر والنهي واباحته وهذا اوضح من الاول كما عن بعض الفضلاء من ان الجواز المتنازع فيه هو الجواز الشرعي لكون الغرض من عقد هذه المسئلة في هذا العلم استنباط الاحكام الشرعية ... الاستدلال فيها بالادلة العقلية لمكان الملازمة بين العقل والشرع فهو من باب المقدمة فلا وجه له بل لا محصل له ... ان الغرض منها استنباط الاحكام الشرعية وكذلك ايراده وجوابه بتطابق العقل والشرع كما لا يخفى ... بالمسائل الاصولية فالمراد من الجواز هو الامكان العقلي المقابل للامتناع ويشهد له ادلتهم واسئولتهم واجوبتهم فالمقصود من التكلم في هذه المسئلة اثبات امكان اجتماع الطلبين المتعلقين بالشيء مع الطلب المتعلق بالترك او امتناعه نعم قد يحرر للمسئلة على وجه اخر وهو انه هل يحصل الامتثال باتيان الفرد المنهي عنه مع عدم كونه مامورا به بوجه ام لا وعلى هذا يكون التكلم في امر اخر لكنه غير الامكان والامتناع اللغويين او الشرعيين ... الكلام فيه لا يرجع الى الاطلاق الاول ... توهمهم وبعد ما عرفت ان المسئلة من المسائل العقلية فهل هي من المسائل الاصولية او المسائل الكلامية قد يظهر من بعضهم الثاني كما في القوانين وهذه المسئلة وان كان من المسائل الكلامية لكنه لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم انتهى وكلامه ... فانه يبحث في علم الكلام عن احوال المبدء والمعاد وليس البحث المذكور مما يرجع اليه فعلى ما هو الظاهر ومجرد كون المسئلة عقلية لا يقتضي الحاقها بالكلام كما ان كون المسئلة من مسائل الكلام ... لا يقتضي ... فان المناسبة الحاق مسئلة بعلم ان كون الموضوع فيها جزءا او جزئيا من موضوعه وكذا العلم او تدوين اهل الفن فيه او صدق حده عليها ... غير موجود في المقام اما الاول فلان الموضوع في هذه المسئلة اما الامر والنهي او اجتماعهما ... ليس موضوع علم الكلام الذي هو ذات الباري ... او صفاته وافعاله ... بل من حيث كونه مما يجب اعتقاده نعم لو كان البحث في هذه المسئلة في امكان صدور ... الطلبين

[illegible]

ويمكن ايراده في الادلة العقلية ايضا لوجود المناسبة كما لا يخفى ومما ذكرنا تبين ان ثمرة هذه المسئلة ايضا تشخيص موضوع مسئلة التعارض التي هي مسئلة اصولية ايضا ... في القوانين ومن غيره من تفريع المسائل الفقهية عليها كصحة الصلوة في الدار المغصوبة وعدمها في غير محله لانها متفرعة على تشخيص الحكم في مسئلة التعارض لا على هذه المسئلة نعم يمكن التسامح في عدها من ثمرات هذه لانها يتفرع عليها وبالواسطة الثالث في تحرير محل الكلام من جهة الامر والنهي الواقعيين في العنوان بحسب الاقسام التي ذكرنا في مبحث وجوب المقدمة وغيرها فلا بد من التكلم فيها بالنسبة الى جهات كثيرة الاولى بالنسبة الى تقسيمهما الى الالزامي والتنزيهي فنقول قد عرفت ان النزاع في هذه المسئلة انما هو في امر عقلي وهو ثبوت الملازمة بين وجود الفعل وبين عدم طلب الترك فلا فرق بين الطلب الالزامي والتنزيهي لوحدة المناط ويدل عليه ايضا استدلال المجوزين بالعبادات المكروهة والمستحبة المنافية لها بالوجوه الاتية بل الظاهر ان محل النزاع مطلق الاحكام الخمسة فانها باسرها متضادة ... وفعلا او فعلا فقط وذكر الامر والنهي على سبيل التمثيل كما يظهر ذكره من مطاوي كلماتهم وبذلك يصرف الامر والنهي الواقعيين في العنوانات الى الاعم من الالزاميين والتنزيهيين وان كانا بنفسهما ظاهرين في الالزاميين فقط فلا فرق بين ما كانا الزاميين والتنزيهيين وان كانا بنفسهما ظاهرين في الالزاميين فقط فلا فرق بين ما كانا الزاميين او تنزيهيين او مختلفين فمن جوز الاجتماع جوز في الجميع ومن منع منه منع في الجميع الثانية بالنسبة الى تقسيمهما الى العيني والتخييري وتحقيق الحال فيه ان العينيين اللذين لا يدخلهما التخيير لا عقلا ولا شرعا فلا كلام في امتناع اجتماعهما لعدم المندوحة للمكلف كالامر بقتل زيد عينا والنهي عنه كذلك وهذا واضح لا سترة فيه والدليل عليه ... عدم جريان ادلة المجوزين فيه واشتراطهم في النزاع بثبوت المندوحة للمكلف حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق نعم قد ... جوازه فيما اذا كان ذلك بسبب تقصير المكلف وسوء اختياره كما ذكره في من توسط ارضا مغصوبة وسيجيء الكلام فيه واما التخييريان فهو كالخارج عن محل الكلام بمعنى انه جائز من دون اشكال لان الحاصل من الامر والنهي ح وجوب احدهما وحرمة الجمع ولا باس باجتماعهما في مثله ولا يلزم عليه شيء من المحذور اللازم على الاجتماع فيما هو محل الكلام بل لا اجتماع في مثله حقيقة واطلاق الاجتماع عليه من باب المشاكلة ضرورة ان متعلق الطلب الوجوبي احدهما لا بعينه ومتعلق الطلب التحريمي هو انضمام الاخر به فكل واحد منها بشرط عدم الاخر مطلوب بالطلب الوجوبي التخييري على ما عليه المحققون من ان الواجب في الوجوب التخييري كل واحد من الافراد والمحرم انما هو الجمع بينهما اقول وقد صرح بذلك شيخ الاصوليين في حاشيته على المعالم واورد عليه بعض الفضلاء من تلامذته بان ما ذكره حق الا ان النهي ليس تخييريا لكونه متعلقا بالجمع بينهما وليس المراد من النهي التخييري مثل ذلك وانما المراد به ان يتعلق النهي بخصوص كل واحد من الفردين مثلا على البدلية نظير الامر التخييري كما اذا توقف حفظ النفس على اكل الميتة او المتنجس او وطء المحارم فان المامور به ... خصوص وكذا المنهي عنه فان المفسدة في خصوص كل منها ولذا كان محرما عينا قبل الضرورة و... عدم الخلاف في جوازه دونه خرط القتاد مع اطلاق العناوين لان قضيته ما ذكر ان كل واحد من الفردين بخصوصه ذا مفسدة ملزمة للترك على البدلية ولا يصح الامر ح ولو تخييرا لانه يقتضي وجود مصلحة في خصوص كل واحد منها موجبة للفعل على البدلية مع قطع النظر عن اختيار المكلف وهما متضادان ولانه يلزم جواز ترك الواحد المردد بلا وجوبه وحرمته وذلك لما قرر في محله من ان الطلب في الواجب التخييري يتعلق بالواحد المردد بين الشيئين اقول ... ان ما ذكره الشيخ الاستاد ... يتفطن له تلميذه الفاضل وهو ان محل الكلام في هذه المسئلة انما هو فيما اذا كان الامر او النهي مع قطع النظر عن محذور الاجتماع ممكنا في نفسه والنهي التخييري بالمعنى الذي ذكره الفاضل مما لا يتحقق له بل غير معقول الا اذا آل الى النهي عن الجمع والانضمام ... وذلك لان ... اذا تصور فعلين فاما يريد فيهما ما يوجب تكليفا او لا فعلى الثاني ... على الاباحة وعلى الاول فاما يريد في كل واحد منها ما يوجب طلبه بخصوصه عينا فعلا او

او شكا بان يكون في فعل كل منهما مصلحة ملزمة غير ما في الاخر بحيث لا يترتب عليه الغرض المقصود من الاخر او يكون في ترك كل واحد منهما
مصلحة ملزمة او لا يرى فيهما ما يوجب ذلك لو حصلت في الخارج كفت عن المصلحة التي في الاخر لكونهما ذوي مصلحة واحدة ولكن لو لم
يحصل شيء منهما يترتب عليه مفسدة عظيمة فيوجبهما على سبيل التخيير او يرى ان في فعلهما معا مفسدة بحيث لو فعلهما معا يترتب
عليه المفسدة فيحرمهما على سبيل التخيير ففي النهي التخييري لا بد فيه من كون المفسدة في الجمع والانضمام فان قلت ههنا قسم اخر
وهو ان يكون في فعل كل واحد منهما مفسدة بحيث لو ترك واحدا منها يحصل الغرض المترتب على ترك الاخر نظير ما ذكر في الواجب التخييري
من دون ان يكون المفسدة في الجمع فيصح النهي التخييري بالمعنى الذي ذكره المصنف قلت هذا القسم غير معقول لانا اذا فرضنا ان الجمع
منهما لا مفسدة فيه وانما المفسدة في خصوص كل واحد من الفعلين لا معنى لارتفاع المفسدة في احد الفعلين بترك الاخر الا اذا
كان ترتب المفسدة على كل واحد منهما مشروطا بانضمام مع الاخر فيصير المفسدة ح في الجمع وقد فرضت عدمه فهذا بخلاف الواجب
التخييري فانه لا استحالة في ان يكون الفعلان مشتركين في فائدة مقصودة بحيث لو حصل واحد منهما ترتب عليه تلك الفائدة كما
اذا احتاج الانسان الى التبريد وفرضنا ان شرب ماء الشعير مبرد وشرب ماء الكاسني ايضا مبرد وان كلا منهما في مرتبة سواء
فشرب كل واحد منهما مفيد للتبريد الذي هو المقصود فيصح الامر بكل واحد منهما تخييرا بان يكون كل واحد منهما مطلوبا والحاصل ان
المفسدة اما في الجمع بين الفعلين او في كل واحد منها فعلى الاول لا بد من النهي تخييرا وعلى الثاني لا بد من النهي عن كل واحد منها عينا
ولا يعقل عدم المفسدة في الجمع ووجودها في كل واحد منها ومع ذلك يترتب على ترك احدهما ارتفاع عما في فعل الاخر فما ذكره الاستاد
هو المتعين نعم غاية ما يمكن ان يقال في المقام انه اذا كان المراد بالنهي حرمة الجمع والانضمام فلا احتياج اصلا فهو خير من المشهور
لا حكما لان متعلق الامر والنهي ح امران لا يجتمعان في مورد ابدا كالامر بالقعود والنهي عن شرب الماء والظاهر ان الاستاد لا ينكر
ذلك بل جعل مقصوده هنا انه اذا كان الامر والنهي كلاهما تخييريين ولا فرق فيما ذكرنا بين ما كان ثبوت العينية او التخيير بحكم العقل
او بتصريح المكلف واما الامر العيني والنهي التخييري فالذي افاده الاستاد دام افادته ان الظاهر عدم الخلاف في امتناع اجتماعهما
لبداهة التضاد بين طلب فعله عينا والاذن في تركه بل ايجاب تركه تخييرا وان كان التزام الجواز فيه ايضا ليس ببعيد اذ لا
فرق حقيقة بين هذا وبين العكس الذي هو محل النزاع فلو ترك الجزء الواجب وفعل الاخر عصى من جهة ترك الواجب واطاع من
جهة امتثال النهي التخييري اقول الفارق بينهما ان محل النزاع في صورة العكس ما اذا كان الوجوب التخييري عقليا لا شرعيا
ولا يتصور التخيير العقلي في النهي بالمعنى الذي يتصور في الامر لان النهي ان تعلق بالجزئي الحقيقي فهو نهي عيني شرعي وان
تعلق بالكلي وسرى منه الى الافراد فهو بالنسبة الى الافراد عيني عقلا فليس لنا نهي تخييري عقلي فالتخيير شرعي فيما نحن فيه وقد
تقرر في محله ان المطلوب في الواجب التخييري خصوص الافراد ولا ريب ان ترك كل واحد من الفعلين اللذين فرض
النهي عنهما تخييرا واجب تخييري شرعي فيلزم ح من الاجتماع ما ذكر من طلب الفعل بخصوصه عينا وايجاب تركه بخصوصه
تخييرا ولا يلزم ذلك في صورة العكس للوجه الذي ذكرناه وان كان التحقيق عدم الفرق بين التخيير العقلي والشرعي والحاصل
ان لزوم المحذور فيما نحن فيه اوضح من صورة العكس لما ذكرنا ثم اقول ان مقتضى ما ذكره سابقا من عدم المعارضة بين
التخييريين تعقيبه جواز الاجتماع فيما نحن فيه ايضا اذ بعد ما قلنا بان النهي التخييري راجع الى النهي العيني عن الاجتماع والانضمام
فلا تفاوت الحال بين ما كان الامر المتعلق باحدهما عينا او تخييرا اذ لا تضاد بين الامر بتزويج واحدة معينة من الاختين
والنهي عن الجمع بينهما كما انه لا تضاد بين الامر بتزويج واحدة منهما على سبيل التخيير والنهي عن الجمع بينهما لان الامر في الصورتين
متعلق بشيء والنهي متعلق بشيء آخر ولا اجتماع بينهما اصلا كما عرفت اللهم الا ان يكون مقصود الاستاد انه اذا كان الامر

الامر تخييرا يجوز النهي عن كل واحدة تخييرا بان يقول لا تتزوج هذه او هذه قاصدا به حرمة الجمع واما اذا كان عينيا لا يجوز ذلك بل لا بد
من النهي العيني عن الاخر لان الترديد مشعر بالاذن لكن هذا كلام يرجع الى الالفاظ ومحل الكلام هو المعنى نعم اذا قلنا بامكان النهي
التخييري بالمعنى الذي ادعاه الفاضل السابق ذكره كان لكلام الاستاد وجه وقد عرفت ما فيه وقد يخطر بالبال توجيه اخر
لكلام الاستاد بان يقال ان النهي التخييري وان كان راجعا الى النهي العيني عن الجمع والضم الا ان ترك الجمع يتصور على وجوه ثلثة
تركهما معا وترك هذا دون ذاك وترك ذاك دون هذا وكل واحد من هذه التروك مطلوب مقدمة لترك الجمع على نحو مطلوبية
افراد الواجب مقدمة له فاذا كان احدهما بعينه مامورا به يلزم مطلوبية فعله عينا ومطلوبية تركه تخييرا لكونه من احدى مقدمات
ترك الجمع وهو محال ومع ذلك يظهر تصور النهي التخييري العقلي ايضا ولكن هذا لا ينبغي اخراج هذه الصورة عن محل الكلام على الاطلاق
بل لا بد من التفصيل بين ما كان التخيير عقليا فيدخل او شرعيا فلا لان فساد هذه الصورة ح ليس باوضح من فساد العكس كما لا يخفى
واما الامر التخييري والنهي العيني فلا ريب في كونه محلا للنزاع اذا كان التخيير عقليا فانه المتيقن من محل الكلام واما اذا كان التخيير شرعيا كما اذا
قال صم او اعتق او اطعم عشرة مساكين فان قلنا بان الطلب في الواجب التخييري متعلق بكل واحد منها بالخصوص على ما عليه
الامامية والمعتزلة فلا ينبغي دخوله في محل النزاع ضرورة ان مناط الامتناع في العيني هو لزوم اجتماع الضدين في شيء واحد موجود
اذ طلب الترك عينا لا يجتمع مع الاذن في الفعل او ايجابه ولو تخييرا واما ان قلنا بمقالة الاشاعرة في الواجب التخييري من تعلق
الطلب باحدها فيحتمل دخوله في محل الكلام لان مرجعه الى التخيير العقلي اذ المطلوب ح هو القدر المشترك اقول ويحتمل
قويا خروجه على هذا القول ايضا اذ ترديد المتكلم بين احد الفردين صراحة يدل على الاذن في الفعل فلا يمكن الجمع بينه وبين النهي
الا ان هذا كلام يرجع الى اللفظ والكلام في المعنى الثاني الكفائي بالنسبة الى تقسيمها الى العيني والكفائي لا شك في دخول
العينيين بهذا المعنى في محل الكلام بل هو المتيقن اذ الظاهر من العنوان اجتماع الامر المتوجه الى خصوص المكلف مع النهي المتوجه كذلك
سائر الاقسام من الكفائيين والمختلفين بقسميه اذ خصوصيته توجب الخروج لا سيما بعد ما تقدم بان المكلف في الكفائي هو الجميع
اقول ولكن لم اعرف النهي الكفائي ولا خطر ببالي مثال له والظاهر انه غير معقول الا اذا كان النهي عن اجتماع المكلفين
على امر مع التامل في صحته ايضا وكيف كان فالظاهر انه لا فرق في محل الكلام بين الاقسام المذكورة نعم ههنا شيء لا بد من التنبيه
عليه وهو انه لا يجوز اجتماع الوجوب الكفائي مع الحرمة العينية بالنسبة الى المكلف وان قلنا بجوازه بالنسبة الى المكلفين
وبعبارة اخرى لو جوزنا للمكلف ان يمتثل الامر الكفائي الذي توجه اليه والى جميع الناس في ضمن الفرد الحرام العيني كما اذا
صلى صلوة الميت في الدار المغصوبة فلا يجوز كون فعله واجبا عليه كفاية وكونه بنفسه ايضا حراما او مكروها عليه بان يكون
صلوة الميت واجبا عليه كفاية ويكون مكروها ايضا فان ذلك من اجتماع الوجوب العيني والحرمة او الكراهة العينية في مثال
الوجوب والحرمة التخييريين وقد عرفت انه لا كلام في خروجه عن محل النزاع لعدم المندوحة للمكلف كما لا يخفى وعلى هذا يقع
الاشكال في حكمهم بكراهة تغسيل المخالف بعد القول بوجوب غسله كفاية وكذا حكمهم بكراهة القضاوة لمن لم يثق بنفسه
مع كونها واجبة كفاية فان الاشكال فيها زائد على الاشكال في مطلق العبادات المكروهة لان الامر فيها تخييري والمندوحة
موجود للمكلف بان يوقعها في غير المكان المكروه بخلاف الامر فيها فانه عيني وان كان كفائيا ولا يمكن للمكلف امتثال
الامر والنهي معا ولذلك قد يجاب عن هذا الاشكال بغير ما يجاب عن الاشكال في العبادات المكروهة وهو ان المكروه
فيها هو المبادرة الى غسله او الى القضاء او اشتغال من به الكفاية بالواجب والحاصل انه في محل الكلام لا بد من ملاحظة

اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى المكلف بل الى المكلفين لانه حال الكلام في امتناعه لعدم وجود المندوحة وظهور اجتماع الضدين بالنسبة الى
المكلف اقول ويمكن دخوله في محل الكلام غاية الامر انه يكون من قبيل العبادات المكروهة التي لا بدل لها في عدم وجود المندوحة
اللهم الا ان يقال بخروجه عن محل الكلام ايضا لكنه ينبغي استدلال المجوزين به الرابعة بالنسبة الى تقسيمها الى النفسي والغيري
والظاهر انه لا فرق بين النفسيين والغيريين والمختلفين بقسميه في دخولها في محل النزاع ودعوى خروج المختلفين والاتفاق على
جوازه مما لا شاهد لها سيما بعد ما عرفت ان النزاع في الجواز العقلي وان النزاع في مطلق الطلبين ويدل عليه اطلاق الفتاوى وعموم
الادلة ووحدة المناط في الكل وسيجيء ما يوضحه الخامسة بالنسبة الى تقسيمها الى الاصلي والتبعي والظاهر عدم الفرق بين
اقسامها من هذه الجهة لان هذا التقسيم راجع الى الامر والنهي باعتبار الدال والكلام في اجتماع نفس الطلبين السادسة
بالنسبة الى تقسيمها الى الذاتي والعرضي والظاهر عدم الفرق ايضا الا اذا استلزم التكليف حالا مندوحة للمكلف لامتثالهما
بدا مع ان الامر العرضي ليس امرا في الحقيقة لانه عبارة عن الطلب العارض للازم باعتبار كون ملزومه واجبا السابعة بالنسبة
الى تقسيمها الى التوصلي والتعبدي والظاهر عدم الفرق في محل الكلام نعم لا خلاف في سقوط الواجب التوصلي بحصول
الفائدة ولو في ضمن المحرم ولذا اشتبه على بعض فحكم بالجواز فيه وليس بشيء اذ فرق بين حصول الامتثال وسقوط الامر
بسبب اخر كانتفاء الموضوع او حصول الغرض ونحو ذلك الثامنة بالنسبة الى تقسيمها الى المطلق والمشروط لا ريب
ان الظاهر من الامر والنهي في الفتاوى انما هو المطلق فانه المتبادر منها واما المشروطان والمختلفين فالظاهر جريان النزاع فيهما ايضا لوحدة
المناط وشمول الادلة الا فيما اذا استلزم عدم المندوحة كما اذا كان الشرط في الامر والنهي شيئا واحدا او النهي مطلقا والامر مشروطا
او بالعكس فانها ح يؤولان الى العينيين وقد عرفت خروجها عن محل الكلام واما اذا كان الشرط في احدهما غير الشرط في الاخر فهو
من محل النزاع والحاصل انه لا فرق بين المطلقين والمشروطين والمختلفين من جهة الاطلاق والاشتراط فيما هو محل الكلام الا اذا آل
الامر الى الامتناع من جهة اخرى التاسعة بالنسبة الى تقسيمها الى الحقيقي والابتلائي والظاهر عدم جريان هذا النزاع في الابتلائيين
او المختلفين من جهة ان النزاع كما عرفت انما هو في امتناع اجتماع هذين الارادتين عقلا وثبوت الملازمة بين وجود احدهما وعدم الاخر
والامر الابتلائي ليس مشتملا على الارادة الواقعية وانما هو صورة الامر فلا تتحقق موضوع لهذا النزاع اللهم الا ان يقع النزاع في
شيء اخر وهو انه هل يجوز ان يأمر شخص عبيده بامر صوري ثم ينهى عنه من جهة ام لا فيخرج الكلام فيه على نحو اخر نعم لما كان
المكلف بالتكليف الابتلائي لا يدري ان تكليفه ابتلائي فانه شرط في صحة التكليف الابتلائي تخيله انه امر حقيقي فتحقق هذه
المسئلة نافع له ايضا من جهة ذلك فانه اذا علم المكلف امتناع الاجتماع حتى لا يتخيله وجودها في محل الاجتماع هذا اذا قلنا
بان التكليف الابتلائي خال عن الطلب والارادة واما اذا قلنا باشتماله عليها فالظاهر دخوله في محل الكلام قطعا العاشرة
بالنسبة الى تقسيمها الى الواقعي والظاهري لا ريب ان الظاهر من العناوين مطلق الامر والنهي واقعيين كانا او ظاهريين فلا فرق بين
الواقعيين والظاهريين والمختلفين الا ان اجتماع المختلفين غير معقول من جهة اخرى وهي ان الامر الواقعي متوجه الى المكلف من حيث
هو والامر الظاهري متوجه اليه بوصف كونه جاهلا وبعد علم المكلف بالامر الواقعي يرتفع عنه الجهل فلا يبقى موضوع الامر الظاهري
فلا يجتمعان في محل واحد ابدا الحادية عشر بالنسبة الى تقسيمها الى الاختياري والاضطراري والظاهر عدم جريان النزاع في الامر
الاضطراري لان الاضطرار الى الفعل والترك غير معقول والى ما هو من جهة ما قررنا في ذلك المقام انه اذا استلزم الاجتماع
عدم المندوحة للمكلف فهو خارج عن محل الكلام لان الكلام انما هو فيما كان فيه مندوحة للمكلف نعم لو كان المكلف هو الباعث

السبب في عدم المندوحة له فهو ايضا كلام وسيجيء الكلام فيه ايضا الثالث في تحرير محل النزاع من جهة متعلق الامر والنهي وتوضيح
الحال فيه يقتضي بسطا في المقال فنقول اذا لاحظنا الامر الذي هو عبارة عن ارادة ايجاد الفعل والنهي الذي هو عبارة عن ارادة ترك ايجاده
مع متعلقهما الذي هو المامور به والمنهي عنه مع ملاحظتهما بالقياس الى شخص واحد يتصور لها صورا كثيرة بعضها لا خلاف في امتناعه وبعضها
لا خلاف في امكانه وبعضها محل الخلاف لان متعلق الارادتين اما ان يفرض شيئا واحدا ذهنا وخارجا او متعددا بحسبهما او واحدا بحسب
الخارج ومتعددا بحسب الذهن ولا يتصور العكس اذ عرصة الذهن اوسع من الخارج فكل ما هو متعدد في الخارج متعدد في الذهن بطريق
اولى وعلى الاولين فاما ان يكون كليا او جزئيا حقيقيا وعلى الثالث لا يكون الا كليا وعليها اما ان يكون التعدد في الخارج ايضا بان يكون احد
الكليين اعم من الاخر مطلقا او من وجه ام لا بان يكونا متباينين وبعبارة اخرى اما ان يفرض متعلق الامر والنهي شيئا واحدا او شيئين
وعلى الاول اما يفرض جزئيا حقيقيا او كليا وعلى الثاني اما ان يفرضا جزئيين ام كليين او مختلفين وعلى الثاني اما ان يكون
النسبة بينهما تساويا او تباينا او عموما وخصوصا مطلقا او من وجه فهذه صور ستة الاولى ان يفرض متعلقهما جزئيا حقيقيا
بان يتوجه الطلب الى ايجاده وترك ايجاده معا وهو ايضا على قسمين الاول ان متعلق الطلبين بخصوصه اولا وبالذات
من دون ملاحظة جهة من جهاته او مع ملاحظة جهة واحدة فيهما وهذا مما لا خلاف في امتناعه لاستلزامه اجتماع الضدين اذ طلب
الايجاد ضد لطلب تركه مضافا الى استلزامه التكليف بما لا يطاق اذا كان الامر عينيا فلا يجوز وقد جوزه بعض من يجوز التكليف
بما لا يطاق من الاشاعرة وهو ايضا باطل لما ذكره بعض آخر منهم ان هذا التكليف نفسه محال لانه تكليف بشيء محال والظاهر
ان غرضه من ذلك ما ذكرنا من استلزام ذلك اجتماع الضدين وهو من المحالات الذاتية الا انه لا يتم على ما بنوا عليه من تغاير الارادة
للطلب التكليفي وانفكاك احدهما عن الاخر فانه لا يلزم اجتماع الضدين ح فان الطلب عندهم عبارة عما يحصل بانشاء الامر والنهي
لا الارادة التي كشفا عنها ولم يعلم كون طلب الايجاد بهذا المعنى ضد الطلب تركه والظاهر انه غفلة عما بنوا عليه الامر وبذلك
يظهر عدم استقامة الوجه الاخر الذي ذكره بعض لتوجيه كون هذا التكليف محالا في نفسه من ان الامر يقتضي حسن الفعل والنهي يقتضي
قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي ح اجتماع الحسن والقبح وهما ضدان والمفروض عدم تعدد الجهة ضرورة ان ذلك ايضا لا يتم على اصولهم
لانكارهم الحسن والقبح العقليين نعم تم ذلك على اصول العدلية وقد يوجه ذلك بان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم
جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل وجواز الفعل مناقض لعدم جوازه كما ان جواز الترك مناقض
لعدم جوازه فجنس كل من الوجوب والحرمة يناقض فصل الاخر فاجتماعهما مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال ذاتا وكيف
كان فهذه الصورة خارجة عن هذه المسئلة التي وقع النزاع فيها لاشتراطهم المندوحة وعدم جريان ادلة المجوزين فيها وتصريح
اكثرهم على ذلك كيف والامتناع فيها من اوائل البديهيات اقول فقد ظهر مما ذكرنا ان التكليف بالفعل والترك
الذي هو عبارة عن ارادة ايجاده وارادة تركه محال ذاتا لكونه من موارد اجتماع الضدين الذي هو محال ذاتا فما عن بعض
الفضلاء من عده من التكليف بالمحال العرضي في غير محله لوجهين احدهما ان هذا التكليف نفسه محال كما عرفت الاستحالة
الذاتية لا انه تكليف بالمحال الثاني انه لو سلمنا كونه تكليفا بالمحال فهو تكليف بالمحال الذاتي ايضا لان الجمع بين الايجاد وتركه
ايضا محال ذاتا لانه من اجتماع النقيضين لا انه محال بالعرض اللهم الا ان يقال ان اجتماع الضدين والجمع بين النقيضين ايضا من
المحالات العرضية الثاني ان يفرض تعلقهما به لا بخصوصه اولا وبالذات بل من جهة كونه جزئيا لطبيعتين
تعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى فان الفرد المامور به في هذا الفرد كما اذا كان الفرد الصلوة التي هي اعم من الغصب المنهي عنه

فروض في الصلوة في الدار المغصوبة او فرضنا الطبيعة التي تعلق بها الامر اخص مطلقا من الطبيعة المنهي عنها فهو ايضا خارج عن محل الكلام
وملحق بالقسم الاول اذا لم يكن الانحصار ناشيا من سوء اختيار المكلف لعدم المندوحة له واما اذا كان ناشيا منه فالذي يظهر
من انفخذ القوم في القوانين عند تعرضه لمن توسط ارضا مغصوبة انه داخل في محل الكلام وسياتي التعرض له وان لم ينحصر
فيه بان يكون الطبيعة المامور بها اعم من الطبيعة المنهي عنها من وجه وتمكن المكلف من افرادها التي لا يتحقق فيها المنهي عنه او يكون الطبيعة المنهي عنها
اخص من الطبيعة المامور بها وتمكن المكلف من ساير افراد المامور به فهو محل لهذا النزاع والظاهر الفاضل في القوانين ان الاخير ايضا خارج
عن هذا النزاع وانما هو داخل في المسئلة الاتية وهي مسئلة دلالة النهي على الفساد وسيجيء ذكر مناط الفرق بين المسئلتين وسياتي
الكلام في ذلك الثانية عشر ان يفرض متعلقا كليا بان يوجد الطلبان الى ايجاد ماهية وطبيعة والمتركب منها وهو ايضا
يجري فيه التقسيم السابق لانهما اما يفرض تعلقهما بها اولا وبالذات بخصوصها من دون ملاحظة جهة فيها او مع ملاحظة جهة واحدة
فيها او من جهة كونها داخلا تحت كليين فوقها من النسبة اليها كالنوع بالنسبة الى الجنس والصنف بالنسبة الى النوع فالقسم
الاول مما لا كلام في امتناعه وان لم يكن واحدا شخصيا لعدم المندوحة ولزوم التكليف بما لا يطاق واجتماع الضدين وعدم جريان
ادلة المجوزين فيه فلا يمكن ارادة ايجاد طبيعة الضرب وارادة تركها معا واما القسم الثاني فهو محل الكلام اذا لم يستلزم عدم
المندوحة للمكلف من جهة المكلف كما عرفت في الواحد الشخصي ومما ذكرنا يظهر ان النزاع لا يختص بما اذا كان مورد الاجتماع شخصيا
بل يجري فيما اذا كان مورده كليا ايضا وما ذكره غير واحد منهم تبعا للعضدي من ان النزاع مختص بالواحد الشخصي واما الواحد بالوحدة
الجنسية او النوعية او الصنفية فلا نزاع في جواز اجتماع الامر والنهي فيه محمول على معنى اخر وهو انه يجوز ان يامر الامر
بنوع من جنس وينهى عن نوع اخر منه او يامر الصنف من نوع وينهى عن صنف اخر منه فان ذكره لا يقبل الانكار والقول بامتناعه
نقلا الى ان الحسن والقبح ذاتيان فلا يمكن اختلاف نوعين من جنس مثلا كما صدر عن بعض المعتزلة دفع للضرورة وانكار للبديهي
فلا يعبأ به وليس مقصودهم انه يجوز ان يامر بالجنس وينهى عن ذلك الجنس او يامر بنوع ثم ينهى عنه كما ذكر من تمثيلهم بالسجود لله
والسجود للشمس اذ لا ريب ان السجود لله تعظيم لله والسجود للشمس تعظيم للشمس وهما نوعان لمطلق التعظيم فتركنا التقييد
بالشخص او الى التقييد لابهامه خلاف المقصود الثالث عشر ان يفرض تعلق الامر بجزء حقيقي والنهي بجزء حقيقي اخر سواء
كانا جزئين لكل او كليين وان لم يكن بينهما ملازمة فجوازه متفق عليه وان كان بينهما تلازم في الوجود فهو وان كان محلا
للخلاف الا انه خارج عن هذا النزاع وانما هو داخل في نزاع اخر وهو انه هل يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم ام لا واعلم ان نظير
نفيه في ذيل المسئلة نهفه الصورة مطلقا خارجة عن محل النزاع الرابع عشر ان يفرض تعلق الامر بكل والنهي بجزء حقيقي منه وهو
داخل في محل النزاع على الكلام فيه كما في القسم الثاني من الصورة الاولى ويجيء الكلام فيه الخامس عشر عكس الرابع والاظهر الملائم
في امتناعه لعدم المندوحة وعدم جريان ادلة المجوزين فيه فهو خارج عن محل النزاع قيل وظاهر بعض العبارات نفي الخلاف عنه
لان تعلق النهي بالكل لا يقتضي حرمة جميع افراده على سبيل الاستغراق فالامر بواحد منها مستلزم لاجتماع المتنافيين من جهة
واحدة السادس عشر ان يفرض تعلق الامر بكل والنهي بكل اخر ويكون بينهما تباين ومنه نظير الصورة الثالثة ولا ريب
في خروجه عن هذا النزاع لعدم استلزامه اجتماع الضدين نعم اذا كان بينهما تلازم في الوجود الذي مر وهي داخلة في النزاع الذي ذكر
سابقا فهذه الصورة ايضا خارجة عن هذا النزاع السابع عشر ان يتعلق كل واحد منهما بكل على نحو تعلق به الاخر ويكون النسبة
بين الكليين التساوي ولا ريب في خروج هذه الصورة عن النزاع لكون الامتناع فيها بديهيا متفقا عليه اذ مرجع الاجتماع فيها

فيها الى اجتماع الامر والنهي في جزء حقيقي من جهة واحدة مثلا لتساويهما في الوجود وستعرف عدم الخلاف في امتناعه الثامن عشر ان يفرض تعلق كل واحد
منهما بطبيعة كلية ويكون النسبة بين الطبيعتين العموم والخصوص من وجه فان المفسر في المانع افراد الطبيعة المامور بها في افراد الطبيعة المنهي عنها
او انعكس القضية فيظهر حالها من حيث الدخول في محل الخلاف والخروج عنه مما ذكرنا في الصورة السابقة وان لم ينحصر فهو داخل في هذا النزاع بل هو
بل هو القدر المتيقن من محل النزاع لا يقال كيف يكون النزاع في ذلك مع ان جواز الامر بالصلوة والنهي عن الغصب كوقوعه في العرف والشرع
بديهي مع ان النسبة بينهما العموم من وجه لانا نقول ان النزاع في هذه الصورة معناه النزاع في انه هل يجوز تعلق الامر بالصلوة باطلاقها بحيث
يعرض الطلب بجميع افرادها الجامعة للغصب وغير الجامع له وتعلق النهي بالغصب كذلك ام لا فيرجع النزاع في هذه الصورة الى النزاع في القسم
الثاني من الصورة الاولى ومما ذكرنا يظهر معنى النزاع في الصورة التاسعة والرابعة والقسم الثاني من الصورة الثانية التاسعة عشر ان يفرض
الامر بكل وتعلق النهي بكل اخر اخص مما تعلق به الامر وهذه الصورة نظير الصورة الرابعة فالظاهر خروجها عن محل الكلام في هذه المسئلة
ودخولها في المسئلة الاتية اي مسئلة النهي على الفساد ونسب ذلك الى الحاجبي والعضدي والامدي والزركشي وجماعة من متاخري اصحابنا منهم الفاضل في القوانين
والسيد في تعليقه على المعالم وشيخ الاصوليين الشيخ محمد تقي في الهداية الا ان ادلة المجوزين تشملها لاطلاق العناوين وقد نسب الى جماعة دخولها في محل
النزاع وسيجيء تمام الكلام في ذلك العشرون ان يفرض تعلق الامر بكل وتعلق النهي بكل اخر اعم مما تعلق به الامر وهذه نظير الصورة الخامسة والظاهر
خروجها عن محل النزاع وكون الامتناع فيها متفقا عليه لما ذكر في الخامسة من عدم تمكن المكلف من الامتثال اذ المفروض ان النهي متعلق بجميع الافراد
فاعن بعض الفضلاء من الظاهرية خروجه معللا بانه لا فرق بينه وبين سابقه حالا وجها نعم لو فرض كون الاخص مامورا به بالامر التخييري بان يكون احد
افراد ما تعلق به الامر الحق بالدخول لكنه يرجع في الحقيقة الى الصورة الثامنة والمحقق من جميع ما ذكر ان محل النزاع انما هو توجه الامر والنهي معا
الى جزئي او طبيعة كلية من جهة كونها مصداق الطبيعتين احدهما مامور به والاخر منهي عنه مع كون النسبة بينهما العموم من وجه مطلقا بشرط ان لا يكون
الاعم هو المامور به على كلام في الاخير كما سياتي الرابع في تحرير محل النزاع من جهة اخرى وهي بيان المراد من اجتماع الامر والنهي الذي
وقع النزاع فيه فنقول ان هذا النزاع المعروف بين القوم يحتمل وجوها اوكدها وهو الظاهر من لفظ الاجتماع مضافا الى الامر والنهي في
العناوين وما عداه هو مقتضى احتجاجاتهم ان يكون النزاع في امكان تحقق الوجوب والحرمة الفعليين اي ارادة الفعل والترك معا في فرد واحد
من جهتين اما بمعنى كون النزاع في ذلك مع اتفاقهم على وحدة الفعل حقيقة فان ذلك هو المستفاد من بعض كلماتهم كالسيد او بمعنى كون النزاع
في ان هذا الفعل الخارجي الذي اجتمع فيه الطبيعتان هل هو متعدد في المنابع حسا وواقعا او واحد في نظر الحس ولكنه متعدد في الواقع
مع اتفاقهم على امتناع الاجتماع في الواحد الشخصي واقعا وهذا هو الاظهر كما يرشد اليه ذكرهم استدلال بعضهم على الامكان بانه قد قرر في محله
اتحاد الطبيعتين الكليتين اللتين بينهما العموم من وجه بحسب الوجود الذي هو مناط تغايرهما في الواقع وان اتحادا في الجنس فانه كالصريح في ذكر
وبلايم ايضا نقضهم بالعبادات المكروهة واستدلالهم بمثال الخياطة كما لا يخفى فيرجع النزاع على هذا الوجه الى اثبات وحدة الموجود الذي يرجع
تعدده لا غير وثانيها ان يكون النزاع في امكان اجتماع الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة بان يكون النزاع في انه اذا تعلق الامر بطبيعة
والنهي بطبيعة اخرى واختار المكلف ايجاد فرد جامع للطبيعتين المذكورتين بان يكون مصداقا لهما معا فهل يحصل به امتثال الامر ومخالفة
النهي معا ام لا وبعبارة اخرى على هذا الوجه ان يبحث ان تعلق الامر والنهي بمثل هاتين الطبيعتين هل يقتضي بتقييد احدهما بالاخر فيكون
المامور به او المنهي عنه غير مورد الاجتماع او لا حاجة الى التقييد ويؤخذ بمقتضى الاطلاقين فيحصل الامتثال والمخالفة معا باتيانهما في فرد
واحد والنزاع على هذا الوجه لا يقع الا بين القائلين بالامتناع في النزاع على الوجه الاول اذ لا يحتمل فيه بالامكان وتعدد الفعل الخارجي في نفس
الامر فلا بد من القول بصحة هذا الوجه بطريق اولى اذ لا مانع من حصول الامتثال بعد ثبوت الامر وكون الفعل الخارجي متعددا بحسب الواقع اما
لو قلنا فيه بالامتناع ووحدة الموجود في الخارج واقعا فيمكن النزاع في حصول الامتثال بان يدعي القائل بالامتناع وعدم حصول الا

ان الموجود الخارجي غير مامور به والامتثال هو اتيان المامور به فالموجود الخارجي لا يكون امتثالا وكونه مقدمة للمامور به ممنوع لان ما يوجد في الخارج
من الافراد نفس الطبيعة المامور بها ويدعي القائل بالامكان وحصول الامتثال ان المطلوب بالذات هو الطبيعة المطلقة والافراد مقدمة
لحصولها واتيان الواجب بتوسط المقدمات المحرمة موجب لامتثال الامر به كاتيان الحج على الراحلة المغصوبة فالفرد المحرم وان لم يكن
مامورا به لكنه محصل للمامور به فبفعله يحصل الامتثال او يدعي شيئا اخر وهو ان الغرض من ايجاب الطبايع الكلية التوصل الى الاثار
والفوائد التي يترتب عليها ولا ريب ان الاثار تترتب عليها اينما وجدت وكيفما وجدت والامتثال انما هو تحصيل الغرض الاصلي
الذي بعث الامر على الامر سواء كان بايجاد ما هو متعلق للطلب والارادة من افراد تلك الطبيعة او بغيره فيحصل الامتثال بايجاد الفرد
المنهي عنه وان كان هو نفس الطبيعة لانه يحصل الغرض ولا يضره عدم كونه مامورا به وثالثها ان يكون النزاع في اسقاط الواجب
بفعل الحرام والنزاع على هذا الوجه متفرع على القول بالامتناع في النزاعين الاولين اذ لو قلنا بالامكان فيهما لا معنى للنزاع على هذا الوجه كما
لا يخفى واما لو قلنا بالامتناع فيهما فيتاتى النزاع في ان يكون الفعل الحرام مسقطا عن الواجب مع عدم كونه واجبا ولا امتثالا للواجب
فيما اذا كان الواجب تعبديا والفرق بين هذا التحرير وسابقه انا لو قلنا بحصول الامتثال يترتب عليه ثواب الواجب ويصدق على المكلف انه
فاعل للغرض فينفع في باب النذر واما لو قلنا بالاسقاط دون الامتثال يترتب عليه رفع العقاب لا حصول الثواب ولا يصدق
على المكلف انه للغرض والفرض قال الاخر ان النزاع السابق يات في الواجبات التعبدية والتوصلية ولكن هذا النزاع لا يات في الواجبات
التوصلية اذ سقوط الواجب التوصلي بالحرام مما لا يقبل الانكار نعم يمكن النزاع فيه في التعبديات التي لا يعلم فيها حصول الغرض بايجاد
الفرد المنهي عنه فلا فرق بينهما والحق كوضوح الفرق بينهما وبين التحرير الاول وقد عرفت ان ظاهر العناوين هو وقوع النزاع على الوجه
الاول وان بعض الاحتجاجات صريح فيه كالحجة التي ذكرناها اولا من حجج القائلين بالامتناع كلا او جلا الا ان بعض احتجاجاتهم ظاهر
في الوجه الثاني كاحتجاج المجوزين بان متعلق الامر والنهي هو الطبيعة ايجادا وتركا والمفروض ان الامر تعلق بطبيعة والنهي بطبيعة
اخرى فيبقى كل على ظاهره ويحكم بحصول الامتثال بايجاد الفرد لكونه سببا لحصوله اذ لا ريب ان هذا الوجه من الاستدلال غير مربوط بالنزاع
الاول اصلا وانما هو مربوط بالنزاع الثاني كما سيتضح ذلك في مقام الاستدلال ومن هنا اعترض بعض المتاخرين على من حرر النزاع على
الوجه الاول واختار الجواز فيه استنادا الى ذلك الوجه بان هذه الدعوى غير مربوطة بهذه الحجة وقال ما ادري ما المناسبة بين الدليل
والمدلول انتهى والثاني في هذا التحرير استدلالهم بالعبادات المكروهة ولا بمثال الخياطة اذ مقصودهم من الاول انه كما يقع الامتثال بالعبادات
المكروهة يقع بالمحرمة ايضا ومن الثاني ان بناء العرف على حصول الامتثال كاشف عن امكان الامتثال بالفرد المحرم فهذان الوجهان ايضا
بان النزاع في حصول الامتثال ويؤيد ذلك ايضا احتجاج الامامية بانه لو صح لاتحد متعلق الامر والنهي وغير ذلك مما تم في مقام النقض
والابرام كما ستطلع عليه انشاء الله واما التحرير الثالث فلم نجد من كلامهم ما يدل على كونه محلا للنزاع الا ما يظهر من بعض كلمات الفاضل في القوانين
حيث انه عنون المسئلة بمثل ما عنونه غيره ونبه على الجواز واخذ في الاستدلال الى ان آل كلامه الى ان الفرد المنهي عنه حرام مسقط عن الواجب
على حذو سقوط الواجبات المقدمية بفعل المقدمة المحرمة ويلايمه ايضا ما صنعه العضدي والحاجبي حيث عنون الحاجبي المسئلة هكذا يستحيل
كون الشيء واجبا وحراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة فالجمهور
يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عنده واحمد واكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط انتهى وتبعه العضدي في الشرح ووجه الملايمة انهما عدا قول القاضي
ثالث الاقوال في المسئلة ولا ريب ان قوله ليس قولا ثالثا في التحرير الاول كما لا يخفى لانه قائل بسقوط التكليف لا بجواز اجتماع الطلبين
او حصول الامتثال اللهم الا ان يقال ان مراد القاضي من سقوط حصول الامتثال فيكون قائلا بالامكان في التحرير الثاني لكنه لا يلايم قوله لا يصح
اذ المراد من الصحة حصول الامتثال فلا وجه لحمله على القول بالسقوط ويؤيده قول العضدي في الشرح وقال القاضي لا يصح لكن يسقط الطلب عندها

عندها لا بها انتهى فتعين حينئذ فظهر مما ذكرنا ان التحرير الثالث ايضا مما وقع فيه النزاع وان كان كلام ما نحن فيه التحرير الاخير مع ان منع وقوع النزاع فيه لعدم
عدم تصريح القاضي بسقوطه وتصريح احمد واكثر المتكلمين بعدم الصحة وعدم السقوط وقول الحاجبي في العبارة السابقة صريح في ان النزاع واقع في
الصحة والسقوط كليهما واصرح من ذلك قول العميدي حيث نسب الى القاضي وفخر الدين القول بالسقوط مع البطلان فعلى هذا لا بد في تحرير النزاع على الوجوه
الثلثة وبيان الحق في كل منها فاعلم ان بعض المتاخرين ذكر ان الاجتماع الامري لا نزاع في امتناعه وانما النزاع في الاجتماع المأموري على الاول وجعله لان مراده
في الاول هو توجه الارادتين وفي الثاني حصول الامتثال عند اختيار المكلف الفرد المحرم في مقام الامتثال وقد عرفت وقوع النزاع في الاول
ايضا كما بيناه فدعوى الاتفاق على امتناعه مما لا وجه له اللهم الا ان يكون مراده ان توجه الارادتين على الكل العيني بان يكون الامر والنهي عينيين
ممتنع اتفاقا وهو حق كما لا يخفى فالتحقيق ان العنوان قابل للمسائل الثلث ان جميعها وستعرف الحق والتحقيق فيها جميعا على وجه لا يبقى ريب
المسترتيب انشاء الله الخامس في ان الموجودات الخارجية التي يعبر عنها بالافراد ليست الا نفس الطبايع الكلية التي اكتسب لباس الوجود
العيني الحقيقي وتحقيق ذلك يتوقف على اثبات وجود الكلي الطبيعي في الخارج وهذه المسئلة وان كانت من عويصات فن الحكمة لكن الميسور منها
لا يسقط بالمعسور والقدر الميسور منها كاف في تحقيق المسئلة المبحوث عنها مع ان الانصاف انها ليست من المسائل المعضلة التي لا يبلغها الا الاذكياء
الماهرين في ذلك الفن وانما نشأ الاشكال فيها من بعض بالخيالات الفاسدة والتوهم لما في الكتب المدونة فنقول وبالله التوفيق ان للماهية
المطلقة والطبيعة الكلية التي يعبر عنها بالكلي الطبيعي بحسب اعتبار العقل ثلث حالات احدها ان يلاحظ ذات تلك الطبيعة
وحقيقتها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ومن حيث كونها ملحوظة ومتصورا للشخص وهي بهذا الاعتبار يقال لها الطبيعة لا بشرط لا بمعنى
ان يقيد بلا بشرط فانه حينئذ يكون مشروطا ويدخل في القسمين الآتيين بل بمعنى عدم الالتفات الى اشتراط شيء وهي التي
اشتهر في الالسن انها تجتمع مع الف شرط وهي بهذا الاعتبار لا يحكم عليها بالكلية والجزئية ولا بالوجود ولا بالعدم ولا بالكثرة
ولا بالتعدد ولا بغير ذلك من الاوصاف الحقيقية او الاعتبارية ولا يتأتى في ذلك ما هو المعروف من لزوم ارتفاع النقيضين محال لانا
ارتفاعها محال بحسب الواقع ونفس الامر لا بحسب الاعتبار العقلي اذ لا شك في امكان ملاحظة الشيء مع قطع النظر عن وجوده
او عدمه ذهنا وخارجا ضرورة انا قد نلتفت الى الانسان ونتصوره مع عدم الالتفات الى كونه موجودا او معدوما ولا الى كونه
متصورا لنا وان كان هو في الواقع متصورا ومتصفا بالكلية فان عدم الاتصاف راجع الى ما يوجب التناقض في احكام وجوده وعدمه
نعم لو لوحظت الطبيعة من حيث هي مقيسة الى الافراد الخارجية يقال انها كلية لانطباقها عليها فالكلية من اعتباراتها العقلية
ولذا ذكروا ان الطبيعة انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وثانيها ان يلاحظ الماهية بشرط الوجود بان
يلاحظ العقل الانسان الموجود ويعتبر الوجود في الطبيعة ويقيدها بقيد الوجود ذهنا او خارجا وبعبارة اخرى يلاحظها من حيث
كونها متصفة بالوجود في الذهن او بالوجود في الخارج فعلى الاول فرد من افراد العلم والصور الذهنية كما انه فرد ذهني للماهية لا بشرط
وعلى الثاني فرد من افراد الماهية لا بشرط لكنه فرد خارجي وثالثها ان يلاحظ مقيدة بالعدم وهي بهذا الاعتبار يقال لها
الماهية بشرط لا كما يقال لها بالاعتبار السابق بشرط شيء اذا عرفت ذلك فاعلم ان الطبيعة الملحوظة بالاعتبار الاول من حيث انها
مجردة في ذلك اللحاظ عن جميع الطوارئ من الاوصاف الحقيقية والاعتبارية من الخارجية والذهنية المكتنفة بالافراد الخارجية من الاوضاع
الخاصة والكيفيات المخصوصة عين الطبيعة الملحوظة بالاعتبار الثاني بقسميه اذ لم يشترط فيها الوجود عما ذكر بل لو لوحظت ولم يلاحظ
غيرها معها فهي اينما وجدت وكيفما وجدت ليست الا هي ولذلك تسمى كليا بهذا الاعتبار لكنها اذا لوحظت بالاعتبار الثاني
تسمى كليا وانما تسمى جزئيا وفردا خارجيا وذهنيا فالفرد هو الطبيعة الموجودة لا غير وبعبارة اخرى الطبيعة مرة توجد في الذهن

فان اخذت معراة عن جميع ما عداها حتى عن التشخص العارضة لها بسبب حلولها في نفس فهي فرد من افراد الصور الذهنية ومعلوم
حينئذ ان العلم لو لوحظ مقيسا الى العلم وكذا لو لوحظ مقيسا الى الافراد الخارجية من تلك الماهية لاستوا نسبتها الى الكل وانطباقها
عليها وان اخذت مقيدة بكونها في الذهن او لوحظت بكونها موجودة في الذهن فهي ايضا فرد منها في الذهن ومرة توجد في الخارج ولا يتصور
ان الكلي نفس الطبيعة التي لوحظت بالاعتبار الاول وكان بهذا الاعتبار يقال لها الكلي الطبيعي فوجود الكلي الطبيعي عبارة عن وجود الافراد بقيد الاطلاق كيف
ووجود الماهية بالاعتبار الثاني بديهي لا ينكره احد ومرادهم بهذا الاعتبار ان الطبيعة المقيدة بالوجود والتقييد بالوجود لا يمنع عن وجود الطبيعة
فان الحكم بوجود الشي الى الطبيعة في الحكم بعدمها بالشي وهو غير معقول الكلام الا ان يتكرر وجود الطبيعة بشرط شي ايضا وهو ما الاجاب لم يقع
ما قال بعض معاصرينا في الدرك والاتصاف ان وجود الكلي بالمعنى المذكور من الامور الواضحة الجلية التي لا يتوقف العلم بها على ملاحظة امر خارج
عن ذلك الحكم المذكور انتهى فالمنكر لوجود الكلي الطبيعي لعله زعم ان البحث عنا انما هو وجود الكلي الطبيعي مع كونه متصفا بالكلية والوجود
الخارجي معا بان يكون الوصفان قائمين بالوجود الخارجي فسخط الاشياء ولكنه غفلة عن مراد القوم فان مقصودهم اثبات الوجود للطبيعة
التي يلاحظها العقل بالاعتبار الاول وهو امر بديهي لا يقبل الانكار ضرورة ان العوام والخواص وجماعة الصبيان وزمرة النسوان يعلمون بوجود
الحنطة والشعير والماء والانسان وغيرها من الكليات ويسعون في تحصيل وجودها ويحكمون بان الموجودات الخارجية نفس تلك الطبائع و
حقيقتها ولذا يحملون تلك الطبائع على الافراد الموجودة فما يقولون هذه حنطة وهذا ماء وذلك انسان ودعوى ان الحمل في ذلك مبني على التسامح او الجهل
المركب كما ترى فصار الحاصل ان معنى وجود الكلي الطبيعي ان نفس الطبيعة التي يحصل صورتها عند العقل من حيث هي ويلاحظها امرا وحدانيا مجردا عن
الكثرة اللاحقة لها باعتبار الوجود الخارجي موجودة في ظرف الخارج لان تلك الصورة التي يتعلق العقل بها الطبائع ويقال لها بهذا الاعتبار كليا
طبيعيا في الاصطلاح موجودة في ظرف الخارج ضرورة ان ظرف وجودها ليس الا الذهن ولذا لا يتصف بالكلية ولذا ذكروا ان الكلية من عوارض
الوجود الذهني وان شئت قلت ان المراد وجود المحكي عنه بتلك الصورة الحاكية عنه وبما ذكرنا اتضح ان الفرد ليس سوى الطبيعة الكلية
التي قيدت بالوجود فما كتبت لبالي فان اراد المنكر لوجود الكلي الطبيعي القائل بتغاير الفرد للطبيعة ان تلك الصورة التي يقال لها الكلي الطبيعي في
الاصطلاح لا يقبل الوجود الخارجي ولا يكون هي بعينها موجودة في الخارج والفرد غيرها فهو حق لاستحالة انقلاب الذهني خارجيا كاستحالة انقلاب
الخارجي ذهنيا في الخارج ولا يظن احد كما صرح به الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء حيث قال ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون العقل
كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية اذا وقعت في التصور الذهني انتهى كيف وهو خلاف جملة من الاقوال التي برهنوا عليها
في محله واتفقت عليها اراء العقلاء منها ما ذكروا من ان الكلية من عوارض الوجود الذهني دون الوجود الخارجي واتفقوا عليه ومنها
ما ذكرناه في استحالة الانقلاب ومنها ما ذكروا من ان الشي ما لم يتشخص لم يوجد ومنها ما ذكروا من ان النسبة بين الموجودات الخارجية هو التباين
ومنها امتناع قيام العرض بمحلين فان تلك الصورة ليست الا من الصور العلمية التي هي من الاعراض فكيف يكون بعينها موجودة ومنها
استحالة صيرورة العرض جوهرا وبالجملة ان ذلك مما لا يتفوه به ذو شعور فكيف يقول به الحكماء الماهرون والعلماء الراسخون ولعل الى هذا يشير
كلام صدر المحققين في كتاب الشواهد الربوبية حيث قال ان الثابت المحقق عند العلماء المحققين ان الاجناس والانواع وسائر الطبائع الكلية
لها وجود في الخارج وجودات الاشخاص اذ هي متحدة الوجود مع الاشخاص في الوجود الخارجي فلم يلزم لها سور هذا الوجود المكتنف الذي لا حد
قال واعلم ان في الكلام خلطا يوجب الغلط وقد وقع فيه كثير من المتكلمين للاشتباه الواقع هنا من جهة وضع الكلي بوضع الطبيعة
لا بشرط شي وتحقيق الامر فيه مرجوع الى مباحث الماهية والفرق بين اعتباراتها ولولا ان الماهية مع صفة الكلية والعموم موجودة في هذا
العالم يلزم منه محالات كثيرة انتهى فان الظاهر ان مراده من المحالات الكثيرة المترتبة على وجود الطبيعة بوصف الكلية هو ما ذكرنا وان اراد ان

اراد ان نفس تلك الطبائع وذواتها من حيث انها هي ليست متحققة في الخارج فلعمر الله انه لكذب وقول زور وانكار لوجوده نفسه ولوجود جميع المرئيات
فاذا اتفقنا المحققين اصلا وكاسا وما ذكرنا يظهر ضعف استدلال المنكر بانه على فرض وجود الكلي الطبيعي اما ان يكون عين الفرد او جزءه او
خارجا عنه والكل باطل اما الاول فلاستلزامه احد امرين احدهما وجود الشي الواحد في امكنة متعددة واتصافه بصفات متضادة و
ذلك لان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظه العقل بخصوصيته الممتازة لم يمكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت
الطبيعة في الخارج لكانت كذلك مع ان المفروض كونها مشتركة بين افراد متمكنة في اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم
المحذور المذكور وثانيهما كون كل واحد من الافراد عين الاخر لان الفرد عين الطبيعة والطبيعة عين الفرد الاخر وعين العين عين واما
الثاني فلكونه مستلزما لوجود الكلي قبل وجود الفرد مستقلا لان وجود الجزء قبل وجود الكل ويلزم من ذلك عدم صحة حمله على الفرد
لان الجزء لا يحمل على الكل واما الثالث فلضرورة استحالة حمل الشي الخارج على الشي وجه الضعف ان لنا اختيار الشق
الاول والثاني كليهما ولا يلزم شي من المحذورات على الاول فلان عينية الكلي للفرد معناها ان ما هو كلي عند العقل اذا لوحظ
مجردا عن الوجود والعدم وجميع المشخصات هو الذي وجد فصار فردا ولا يلزم من ذلك كون الفرد الاخر عينا لذلك الفرد لان الطبيعة
لا بشرط لها وجودات كثيرة وتعددها باعتبار تعدد الوجود فاختلاف الافراد لاجل اختلاف الوجودات وتعددها وليس معنى العينية
ان ما حصل عند العقل من نفس الطبيعة معراة عن الاعتبارات هو مع كونه كذلك الوصف هو الفرد الموجود فتأمل ومن ذلك يظهر عدم لزوم كون الشي
الواحد في الامكنة المتعددة ومتصفا بالصفات المتضادة لان وحدة الطبيعة انما هو بملاحظة العقل والتصور الذهني بمعنى انه بحيث لو حصل
في التصور الذهني وسلب عنه جميع ما عداه لكان امرا واحدا في الكل بمعنى كونه مطابقا لها واما في الوجود الخارجي فهي متكثرة فانها
متعددة بتعدد افرادها والممتنع انما هو اتصاف الموجود الواحد بالصفات المتضادة لا اتصاف الطبيعة الواحدة بالصفات المتضادة بحسب
وجوداتها المتكثرة وبذلك يظهر اندفاع ما قد يتوهم من انه لو كان الكلي الطبيعي موجودا يلزم كون الشي الواحد موجودا بالوجودات
الكثيرة مع ان الشي الواحد يستحيل كونه موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الكثيرة واما على الثاني فلان جزء الاخر
هو الوجود واذا كان المركب احد جزئيه الماهية والاخر وجود تلك الماهية لا يستلزم تقدم احد الجزئين وبعبارة اخرى ان الفرد هو
الطبيعة ووجودها فكون الطبيعة جزءا للفرد لا يستلزم وجود الكلي قبل الفرد والا لزم وجود الشي قبل وجوده وهو باطل بل هذا فيما
لا لزوم وجود الاجزاء قبل وجود الكل ممنوع لجواز وجود الاجزاء والكل بوجود واحد هذا ما تيسر لنا في هذه المسئلة واستدل بعض
الاخر بوجوه لا يخلو عن [illegible] في عدمها فان النفي بعد غير متقررة وذلك من اجل عدم معلوميته محل النزاع فانك اذا راجعت وجدانك
رايت ان كل ما هو موجود في الخارج لا بد من ان يكون متشخصا جزئيا ممتازة عن جميع ما عداه ولا يحمل على غيره ابدا واذا لاحظ العقل
صورته الشخصية لا ينطبق على غيره قطعا ولا يجوز احد ان يقول بوجود شي في الخارج مع كونه كليا مبهما منطبقا على كثيرين ممولا
على غيره فلا ينبغي ان ينسبوا الى القائل بوجود الكلي الطبيعي كما عرفت التصريح به كذلك من اكابر الحكماء وكذلك اذا راجعت وجدانك
رايت ان طبيعة الحيوان وماهيته التي اذا تصورها العقل وجردها عن جميع المشخصات حتى عن التشخص العارض لها بسبب انتقاشه
في نفس العقل عرض لها في الذهن الكلية بمعنى كونها ذات نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بما يحمل العقل على كل واحد منها موجودة
فتقول بمعنى ان طبيعة الحيوان حيوان وهو موجود كيف ولو لم يوجد لم يوجد حيوان فلا ينبغي انكاره وكذا ما المنكر لوجود الكلي الطبيعي
ايضا فلا بد من كون النزاع في شي اخر او لفظيا وكيف كان فقد اتضح ما ذكرنا بطلان توهم كون الفرد مغايرا لوجود الطبيعة والقائلون
بوجود الكلي الطبيعي يعنون ان الفرد هو الطبيعة المقيدة بالوجود الخارجي فالفرد عينها والمنكرون لم يدعون استحالة وجودها اصلا و
وراء شي فلا يكون الفرد عينها ولا متضمنا لها فذعن مغايرة الفرد للطبيعة ما لا شاهد عليه بل ينفيه دعوى الكلي لما عرفت

وان الفرد عبارة عن الطبيعة المعروفة بالتشخص والوجود ففي الطبيعة لو قيس الى الفرد يكون جزءا له لان الطبيعة معروض والوجود عارض
والمجموع يسمى بالفرد لا يقال ان المعروض لا بد له من وجود اصلي مستقل كما هو الحال في جميع الاعراض لانا نقول ان قولنا يكون الوجود عارضا للماهية
ليس مبنيا على الحقيقي على حذو ما في مثل السواد والبياض بالنسبة الى الاجسام كيف ولولا ذلك للزم وجود الماهية مستقلا قبل التشخص
والوجود الخارجي وهو غير معقول وذلك لما رأينا امكان تصور الماهية مع قطع النظر عن الوجود والعدم وجميع التشخصات والكيفيات
قلنا ان الوجود عارض عليها فالتعبير به من جهة ضيق العبارة السادس في بيان ان متعلق الامر والنهي هو الطبيعة او الفرد
وتحقيق الكلام في ذلك المقام على نحو الاجمال هو انا بعدما قلنا بوجود الماهية والطبيعة لا نجد ما كنا بيناه فلا موقع للنزاع في ان الطلب
هل يصح تعلقه بالطبيعة ام لا اذ لا مانع من تعلقه بها ولا يتوهم كونه مانعا عنه الا عقلا فواضح لما قررنا من وجود الكلي الطبيعي والمفروض عدم
عروض مانع اخر والقائل بتبدل القائلون بتعلقه بالفرد الا بامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج وقد عرفت ما فيه واما عرفا ولغة وشرعا
فان ضرورة ان المتبادر من الامر عرفا هو نفي ما هو وضع له المادة وهو الطبيعة المطلقة وهو المطابق لوضع اللغة ايضا اذ الامر موضوع
لطلب الطبيعة كما ادعى السكاكي الاجماع عليه حيث قال لا نزاع في ان غير المنون من المصادر كرجوع وضرب موضوع للطبيعة والرئيسة واردة
على المادة فكذلك دالة على الحدث دائما والظاهر ان القائلين بتعلقه بالفرد ايضا موافقون في ذلك لكنهم يدعون صرف الظاهر لاجل ما زعموا من
امتناع وجود الطبيعة من حيث هي كما يظهر ذلك من العضدي حيث قال في المقام في اثناء احتجاجه هذا لفظ يستعمل طلبا مشتركا بما ذكر
من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان الظاهر لا يعارض القاطع انتهى فانه صريح في دعوى
الصرف لاجل القرينة العقلية ولكنه نفسه قد اختار تعلقه بالطبيعة لاختياره وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالعرف واللغة متطابقان والعقل
لا يأبى عنهما ولم يثبت في الشرع ما يمنع عن تعلق الطلب بالطبيعة بل ظواهر الخطابات الشرعية تقتضي تعلق الاحكام بالطبائع فلا وجه
للقول بتعلقه بالافراد هذا مضافا الى ان القائل المذكور اما يدعي ان متعلق الطلب هو فرد ما من الافراد على سبيل التخيير او فرد
من الافراد او جميع الافراد على سبيل الاستغراق الاول والاخير خلاف الاجماع والضرورة وظواهر الخطابات والثاني راجع الى ما
اخترناه لان الحاصل منه ان الطلب متعلق بالطبيعة من حيث هي اينما وجدت وكيفما وجدت فيرتفع النزاع ولذا لا يبعد دعوى كون
النزاع لفظيا نعم لو كان مقصود القائل بتعلقه بالافراد انه تعلق بالوجود في الخارج او نفس الطبيعة وما به الشي هو هو ومقصود القائل بتعلقه
بالطبيعة الكلية انه يتعلق بها من حيث كونها كليا بوصف كونه كليا كان النزاع معنويا وكان الحق هو القول الاول لبداهة عدم قابلية
الكلي من حيث كونه كليا للوجود الخارجي الا انه لا يدعي ذلك احد ولا يتفوه به ذو شعور بل مقصود القائل بتعلقه بالطبيعة هو المعنى
الاول ولا معنى لانكاره والظاهر ان النزاع في ذلك المقام ناش عن الخبط في النزاع في وجود الكلي الطبيعي لكونه متفرعا عليه كما
ان النزاع هناك لفظي وان الاشتباه فيه ناش عن تعبير القائلين بوجود الطبيعة لا بشرط عن الطبيعة بلفظ الكلي الطبيعي فان المتوهم
يتوهم ان المقصود وجود الكلي الطبيعي في الخارج مع وصف الوصف كما هو الظاهر من قولنا الابيض موجود وان الطلب متعلق بالمادة
مع ذلك الوصف كما الظاهر في قولنا نشرب العسل الابيض مطلوب كما اشار الى ذلك صدر المحققين في عبارته المنقولة سابقا عن الشواهد
الربوبية فان قلت يمكن ان يكون النزاع في مسئلة تعلق الطلب بالطبيعة او الافراد ايضا الى معنى اخر به يصير النزاع معنويا
وهو ان يكون مقصود القائل بتعلقه بالافراد ان كل واحد واحد من الافراد ملحوظ بخصوصه ومطلوب على وجه التخيير كما هو الحال في الواجبات
التخييرية الشرعية والقائل بتعلقه بالطبيعة يقول انه لا يتعلق الطلب بالفرد بخصوصه وانما يتعلق بالطبيعة والفرد مطلوب من باب كونه
مقدمة لتحقق الطبيعة والنزاع على هذا الوجه لا يبتني على القول بوجود الكلي الطبيعي كما لا يخفى قلت اولا ان تحرير النزاع على هذا الوجه
ما يأباه استدلال المتخاصمين في هذه المسئلة اذ الظاهر من كلماتهم ان النزاع في امكان تعلق الطلب بالطبيعة وامتناعه وابتنائه على ذلك

وابتنائه على ذلك من هذا النزاع على هذا الوجه وثانيا ان الظاهر منهم الاتفاق على ان الافراد لم يلاحظ على وجه التفصيل في متعلق الامر المتعلق بالطبيعة الواحدة
على حذو الخصال الثلث الذي يقع كل واحد منها متعلقا للامر ولذا جعلوا التخيير في الاول عقليا وفي الثاني شرعيا وثالثا انك قد
عرفت ان الفرد هو الطبيعة المقيدة بالتشخص والوجود وانها عين الطبيعة لا بشرط فالفرد نفس المأمور به ولا معنى لكونه مطلوبا
تبعا اذ لا تغاير بين نفس الطبيعة والفرد فلا يعقل القول بان المطلوب بالذات هو الطبيعة لا بشرط وكان الفرد مطلوبا تبعا
للغير فلا وجه لما ذكرنا من كون النزاع ناشئا عن الخلط والاشتباه الواقع في معنى وجود الكلي الطبيعي فوائد جليلة الاولى
قد عرفت ان كل من قال بوجود الكلي الطبيعي قال بتعلق الاوامر والنواهي بالطبائع انفسها واذا لوحظ القول بتعلقه بالافراد
على ذلك التقدير وان كل من قال بامتناع وجوده قال بتعلقها بالافراد ولا وجه للقول بتعلقه بالطبيعة كما ان الفاضل القمي رحمه الله
صحح القول بتعلقه بالطبائع حتى على تقدير القول بامتناع وجودها في الخارج كما ان الفاضل النراقي صحح في مناهجه القول بتعلقه بالافراد
حتى على تقدير القول بامكان وجودها وتحققها في الخارج وحاصل ما ذكره الاول في القوانين ان منكر وجود الطبيعي لا ينكر ان
ان العقل ينتزع من الموجودات الخارجية صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب اعتبارات شتى
ضرورة انه قد يلاحظ العقل افراد الحيوان من حيث كونها اجساما فينتزع منها صور الجسمية واخرى يلاحظها من حيث كونها سودا
او بيضا فينتزع منها صورة كلية للسواد والبياض وهكذا بالنسبة الى سائر العناوين الذاتية والعرضية وتلك الصورة وان لم
يكن لها وجود في الواقع وانما هي موجودة في الذهن فقط لكن اهل العرف لا يفهمون ذلك ويزعمون ان تلك الصورة موجودة في
الخارج متحدة مع الافراد الخارجية فيفهمون من الاوامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة التي يزعمون وجودها في الخارج اينما وجدت
وكيفما وجدت بمعنى انهم يفهمون عدم اعتبار الخصوصيات في نظر الامر وان المقصود ايجاد نفس تلك الطبيعة الكلية وان كان اعتقادهم
بوجودها في نفس الامر فاسدا فان ذلك لا يضر في حصول الامتثال والتفهيم على هذه الجهالة لا مفسدة فيه بعد عدم منافاته للامتثال
انتهى ملخصا واورد عليه في الاشارات بان حصول الامتثال اما بايجاد الطبيعة او الفرد اذ لا ثالث والاول مفروض انتفاؤه والثاني
لم يتعلق به امر حتى يحصل به الامتثال ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الفاضل المذكور يقول الامتثال يحصل بالفرد لكونه المقصود بالذات
في الامر الا ان الامر جعل تلك الطبيعة الكلية متعلقا للامر في الظاهر لاعتقادهم ان ايجاد الفرد ايجاد لها فكانه جعلها عنوانا لتلك
الافراد على حسب اعتقادهم ولا يلزم من ذلك قبح على الحكيم اذ لم يستلزم مفسدة او رفع الجهالة المكلفين في كل شي غير لازم
نعم اذا استلزم ذلك وقوع المكلف في خلاف المقصود يلزم على الحكيم رفعه وليس جهل المنافي لوجود الكلي الطبيعي مما نحن فيه
بل هو مما يوقعهم في نفس المقصود الذي هو ايجاد الفرد ومن ذلك يظهر الجواب عن ايراده الاخر بان ذلك تقرير على الباطل وانه لا يجوز
من الحكيم الامر بما لا تحقق له اصلا والتحقيق في الايراد عليه بحيث لا يكون له مناص عنه ان يقال ان الطلب في هذه المسئلة انما هو في متعلق
الطلب اي الارادة النفسية المنبعثة عن حصول الميل الى بعض الاغراض والفوائد وبعد تسليم ان الطبيعة مما يمتنع وجودها مطلقا فلا
يعقل القول بكونها متعلقة للطلب واذا كان ظاهر الكلام ذلك فلا بد من صرفه الى الافراد فالنزاع في اللغوية والتكليف بالايجاد في
نعم من زعم ان الطبيعة قابلة للوجود فيتجه ان ظاهر الامر تعلقه بها نفسها لعدم قيام القرينة العقلية عنده وليس الكلام في ذلك وانما
الكلام في فعل الامر فظهر ان تعلق الطلب بالطبيعة على تقدير امتناع وجودها مطلقا غير معقول والظاهر ان مقصود المورد الى بقي الفهم ما ذكرناه
وحاصل ما ذكره الثاني في مناهجه لتصحيح القول بتعلقه بالافراد كما اختاره لنفسه على تقدير القول بوجود الطبيعي من حيث
هو كما هو مختاره ايضا ان معنى القول بوجود الكلي الطبيعي لا يستلزم القول بتعلقها بالطبيعة الا بعد احراز ان المادة التي من حيث
عليها الهيئة وهي المصدر موضوعة لغة للطبيعة من حيث هي اذ ربما يكون الوضع والموضوع له كلاهما عاما وان اذا كان الوضع عاما والموضوع له
خاصا

المقدمة الثانية

ولان الافراد هو الموضوع له على نحو البدلية فلا يستلزم القول بوجود القول بتعلقها بها كما لا يخفى انتهى ملخصا وهو حق متين الا ان الظاهر الاتفاق
على ان المصادر واسماء الاجناس موضوعة للطبيعة وقد عرفت دعوى الاجماع من السكاكي على ذلك ولذا فرعنا النزاع في هذه المسئلة على النزاع
في وجود الكلي الطبيعي فقط الثانية انه لا يمكن عقلا تعلق الطلب بغير ما هو من الافعال كالاعيان المتاصلة في الوجود من
الاجسام وغيرها من الاعراض كالبياض والسواد الا باعتبار كونها متعلقة بفعل من افعاله ضرورة ان الخمر او الخبز او الماء ليس بينها وبين
المكلف ربط ومن البديهي انه لا بد من رابطة بين المطلوب والمطلوب منه بان يكون صادرا عنه او قائما به او قابلا له فلا يتعلق بذاتها طلب
بل انما يتعلق بفعل المكلف المتعلق بها كشربها او بيعها وهذا مما لا خفاء فيه فلا بد من تعلق الطلب بفعل المكلف كالضرب والقتل
والاكل والشرب وامثالها ولا ريب انه لا يخفى ان طبيعة الفعل من حيث هي مع قطع النظر عن فوائدها وآثارها ووجودها مما لا يعرضها
وصف من الاوصاف لانها بهذه الملاحظة ليست الا هي نعم اذا لوحظت مقيدة بالوجود فانها ظرف الخارج تعلق به الطلب
والارادة والامارة تتعلق بايجادها في الخارج والسر في ذلك ان الارادة لا تتعلق الا بفعل المجهول فائدة يترتب على وجودها الخارجي
ونفس الطبيعة من حيث هي معراة عن جميع الاعتبارات لا يترتب عليها شيء الا بعد وجودها في الخارج نعم قد يترتب الفائدة على
وجودها كيفما كان وقد يترتب على وجود خاص لها ففي الاول يطلب الطبيعة بقيد الاطلاق الوجود وعلى الثاني يطلب بقيد
الوجود الخاص والملخص انه ليس مطلوبية الطبيعة على وجه يحصل الامتثال بتصورها في الذهن او على نحو يلزم طلب [illegible] متعلق
الطلب بالطبيعة [illegible] بالوجود بل انما هو على وجه يحصل الامتثال بوجودها في الخارج ويوجد مطلوبا ويسقط الطلب بعد وجودها والعبرة
[illegible] فان شئت قلت ان الطلب يتعلق بايجاد الطبيعة الا ان الايجاد ليس فعل متعلق للطلب [illegible] الى
توضيح آخر والاولى الايكال الى الفهم الثاقب وهذا هو المتفاهم في العرف واللغة وهو من البداهة بحيث لا يقبل الانكار ومن ذلك
يتضح ان ما يوجد في الخارج هو نفس المطلوب وعين المامور به ولذا يحصل الامتثال فان قلت اذا كان الفرد الخارجي عين المطلوب
على ما ذكرت فيلزم كون الطلب متعلقا بالافراد لا الطبيعة قلت قد عرفت ان النزاع لفظي اذ لم يقل احد ان الطبيعة بوصف
كليتها مطلوب فان قلت اذا كان الفرد عين المطلوب فلم لا يتصف بالوجوب العيني مع ان ظاهر الامر الوجوب العيني
فكيف متصفة به فما الوجه في ذلك قلت لا اختلاف في البين فان الفرد ايضا متصف بالوجوب العيني بالمعنى الذي اتصف به الطبيعة
فان فرد الصلوة التي صارت واجبة عينا ليس الا نفس طبيعة الصلوة في الخارج فهو الواجب العيني الذي وجد في الخارج اذ لولاه لما حصل
الامتثال اذ لا يعقل ان يكون المطلوب هو الضرب مثلا ويحصل الامتثال بالاكل او غيره ولعل توهم الاختلاف نشأ من ملاحظة
ان غير الطبيعة المطلوبة لا يكفي عنها كما هو شأن كل واجب عيني وغير الفرد الموجود كاف عنه لو فرض وقوعه بدلا عنه كما هو شأن
كل واجب تخييري لكنه في غير محله فان ذلك لا يوجب الاختلاف بين الطبيعة والفرد في ذلك فان وجوب الطبيعة عينا معناه
انه مطلوب وجودها كيفما وجدت ولكنه لا يكفي عنها غيرها من الطبايع الاخر وهذا المعنى بعينه موجود في الفرد لعدم كفاية طبيعة جزئية
وكفاية غير ذلك الفرد من افراد نفس تلك الطبيعة المامور بها عنه انما هو من جهة انه ليس نفس هذه الطبيعة المامور بها اذ لم يقيد الطبيعة
بوجود خاص كما هو المفروض الثالثة ان المنهي عنه ليس نفس الطبيعة فما يوجد في الخارج من افرادها هو نفس المنهي عنه وعين

المقدمة الثالثة

المبغوض وهو المعصية بعينه لا ان يكون الفرد سببا للحرام ليدخل في النزاع المعروف بين القوم من ان سبب الحرام حرام ام لا فان النهي
دال على حرمة جميع الافراد عينا من جهة تعلقه بنفس الطبيعة لان الطبيعة اينما وجدت فقد وجدت نفسها وكان النهي متعلقا بها
نفسها والاختلاف بينه وبين الامر في ذلك حيث ان امتثال الامر يحصل بفرد واحد وامتثال النهي لا يحصل الا بترك جميع الافراد انما هو
من جهة كون الامر طلبا لايجاد الطبيعة والنهي طلبا لاعدامها كما لا يخفى وهذا مما لا كلام فيه فان الظاهر اطباقهم على حرمة جميع الافراد في

المقدمة الرابعة

النهي نعم لهم كلام في دلالته على التكرار والكلام فيه انما هو من جهة اخرى وبعبارة اخرى لا خلاف بينهم ظاهرا في ان جميع افراد الطبيعة القابلة للوجود
في الآن الاول على سبيل البدلية محرمة عينا في الآن الاول وانما الخلاف في حرمتها في الزمان الثاني والثالث والكلام فيه موكول الى محله واللائق
بالذكر هنا انما هو التنبيه على ما ذكرنا الرابعة لا ريب في ان الامتثال والاطاعة يحصل بايجاد الطبيعة في الامر وبتركها في النهي اذا اقترن بالقصد
والقصد الى العنوان بداعي الامر او النهي بان يكون حين الفعل او الترك قاصدا لاجابة امر المولى ونهيه ويكون هو الداعي له الى الفعل او الترك
وهل يحصل الامتثال لو صدر منه الفعل المامور به او ترك المنهي عنه غفلة او لداع آخر من شهوة نفس او اجابة صديق لاجل مرضاته الظاهر انه
لا يعد في العرف ممتثلا لانه امتثل امر المولى واطاعه نعم يصح ان يقال انه لم يعص المولى ولم يخالفه ويسقط العقاب عنه اذ لم يدل دليل على اشتراط
القصد والقربة بخلاف ما اذا دل الدليل على ذلك كالصلوة فان العقاب حينئذ قطعي لعدم حصول المامور به اصلا ولذا ترى الفقهاء يحكمون
ببطلان الواجبات التي يشترط فيها الامتثال والايقاع على وجه الاطاعة والتعبد اذا خلت عن القصد والشعور او عن قصد
القربة بل تعدى بعضهم الى ما اذا انضم الى قصد القربة قصد الغرض الاخر وان كان مباحا وانما قلنا بسقوط العقاب على تقدير الايجاد
في الطبيعة ولم يعلم باشتراط شيء فيها من الخارج والمفروض حصول الطبيعة في الخارج فحصل المطلوب فيسقط عنه عقاب المخالفة وبقي
الطلب لحصول المطلوب نعم لا يستحق ثواب الامتثال لعدم حصوله وقد مر تحقيق ذلك في مسئلة وجوب المقدمة فراجع [illegible]
ان الاتيان بالطبيعة المامور بها غافلا عن الامر يوجب للاسقاط لا لحصول الامتثال ومن ذلك يظهر ان الاتيان بها على الوجه المحرم
اولى بعدم حصول الامتثال كما لا يخفى الخامسة ان الموجود الخارجي الذي يصدق عليه عناوين متعددة ويحمل عليه كليات
مختلفة انما هو موجود واحد وله وجود واحد فتلك الطبايع متحدة الوجود وان كانت مختلفة الحقايق وتحقيق الكلام في هذا المقام
على نحو الاجمال هو ان كل طبيعة كلية اذا لوحظت مع طبيعة اخرى لا يخلو ما بينهما من النسب من احدى النسب الاربع التي هي التباين
والتساوي والعموم مطلقا والعموم من وجه ووجه الحصر ان الطبيعتين اما يتصادقان كليا بان يحمل كل منهما على جميع ما يحمل عليه الاخر اولا
وعلى الثاني فاما يصدق احدهما على جميع ما يصدق عليه الاخر دون العكس اولا يتصادقان في الطرفين اصلا او لسابان لا يحمل شيء منهما
على شيء مما يحمل عليه الاخر او يتصادقان في الجملة بان يحمل كل منهما على بعض ما يحمل عليه الاخر والاول هو التساوي وعلى الثاني هو العموم والخصوص
مطلقا والثالث هو التباين والرابع هو العموم والخصوص من وجه فالمناط في تحقق تلك النسب وامتياز كل منها عن اخواتها صحة الحمل
وعدمه كليا او جزئيا ومن الواضح ان المناط في صحة حمل شيء على شيء آخر كونهما مختلفي المفهوم في الذهن ومتحدي الوجود في الخارج فالموجود
الشخصي الخارجي الذي يصدق عليه الكليان اللذان بينهما تساو او عموم وخصوص مطلقا او من وجه لا بد من كونه متحدا معهما في الخارج بان يكون
فردا لهما والا لما صح الحمل اذ لو كان هذا الشيء الخارجي متعددا بان يكون في الخارج فردان احدهما فرد لذلك الكلي والاخر فرد لذلك الكلي
الاخر يلزم حمل الشيء على مباينه واستحالته بديهي فقضية صحة الحمل كون الشخص الخارجي ذا وجود واحد وهذا معنى ما اشتهر في العقول الخالية
عن شوب الجدل والسفسطة من ان الجسم الابيض المستطيل الخارجي مثلا انما هو شيء واحد وله وجود واحد يصدق عليه الجسم والابيض والمستطيل
لا ان يكون ما يصدق عليه الجسم غير ما يصدق عليه الابيض في الواقع نعم الجسم والبياض من حيث انهما متباينان في الخارج ولذا لا يحمل شيء
منهما على الاخر وان كان احدهما حالا في الاخر فاذ قد تبين من ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يتعددان في الوجود الخارجي [illegible] فهل
ترى من عقلك ان يحكم بصحة هذه الدعوى كلا ثم كلا ومن هنا يظهر فساد ما ذكر من ان الموجود الخارجي قد يتعدد بتعدد الجهات اذا كانت
تقييدية لا تعليلية ووجه الفساد انه لا يتعقل تعدد الفرد الشخصي باعتبار القيود فيه وانما يتعقل ذلك في الطبيعة الكلية فان الطبيعة
المقيدة بقيد غير الطبيعة المقيدة بقيد آخر في الخارج ضرورة ان الحيوان المقيد بالنطق موجود في الخارج وهو غير الحيوان المقيد

بغير النطق وهو ايضا موجود في الخارج وكذا ضرب اليتيم لاجل تاديبه او علاج مرضه غير ضربه لاجل الاذية والظلم وكذا اذا وجد فرد من الفرد
في الخارج لا يمكن اعتبار الوجود فيه على وجه يوجب كثرته في الخارج وتوضيح ذلك المطلب هو انهم ذكروا ان الجهات اللاحقة للموضوعة
على قسمين تقييدية وتعليلية والذي يظهر من كلماتهم ان المراد بالاول هو الذي يوجب اعتباره وجودا وعدما تكثر الماهية وتنوعها في الخارج
وبلاحظته يتميز الموضوع في الخارج عن غيره بان يكون الموضوع باعتبار اتصافه بتلك الجهة شيئا موجودا في الخارج ولا مع اعتباره شيئا
آخر وبعبارة اخرى كل وصف اعتبر تحققه في موضوع الحكم بان يكون الوصف جزءا وشرطا لذات الموضوع كالعلم في القضية القائلة
ان الرجل العالم محترم والتاديب في قضية ضرب اليتيم تاديبا والتشرع في حرمة جوار وعدوان وبعبارة ثالثة الجهة التقييدية هي
الفصول اللاحقة للاجناس او القيود العارضة للمطلقات كالناطق للحيوان والعالم للرجل او الانسان والمراد من الجهة التعليلية
هي التي نشأت منه الحكم المتعلق بالموضوع وبعبارة اخرى هي العلة الغائية للحكم المتعلق بالموضوع كحصول الاحترام للحكم باكرام
العلماء فان العلة في وجوبه هو احترامهم والموضوع للحكم هو الاكرام والاحترام امر خارج عنه علة لحصول الحكم المتعلق به ومنها
المصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء التي بعثت الاحكام الشرعية هذا ما يستفاد من كلماتهم وغير خفي ان الجهة التقييدية
مما لا يمكن اعتبارها بالنسبة الى الفرد الشخصي فان الموجود الخارجي لا يعتوره القيود بحيث يكون هو مع اعتبار قيد فيه مغايرا له في الخارج
مع اعتبار ضده فيه او مع عدم اعتباره كما هو الشأن في القيود اللاحقة للطبايع الكلية حيث ان الحيوان المقيد بالنطق مثلا مغاير
للحيوان المقيد بضده والضرب المقيد بكونه مقارنا لقصد التاديب مثلا مغاير في الخارج للضرب المقيد بكونه حاصلا عن التشهي وكل
منهما موجود في الخارج بوجود مستقل ومن هنا تبين ان ما صدر من جماعة من ان النزاع انما هو في اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي
ذي الجهتين التقييديتين ليس على ما ينبغي لما عرفت من ان الجهتين التقييديتين لا يمكن اعتبارهما الا في الطبيعة الجنسية او النوعية
دون الواحد الشخصي ولكنهم اغتروا بما صدر عن بعض آخر حيث يظهر منهم الاختلاف في كون الجهتين [illegible] في المثال المعروف تقييديتين
او تعليليتين مع اتفاق على الامكان على الاول وعلى الامتناع على الثاني فانهم لما لاحظوا اختلافهم في ذلك ذكروا ما ذكروا ولكن الظاهر
صدور هذه الكلمات ناشئ عن الغفلة ولا استبعاد في ذلك وظني ان حديث ذكر الجهة التقييدية والتعليلية انما صدر اولا عن بعض
منهم في مقام الرد على من قال بامتناع اجتماع الامر والنهي في الطبيعة الكلية ولو باعتبار نوعيها كما عرفت سابقا من بعض المعتزلة ثم بعد
ذلك ذكروا ذلك في مقام الرد على من قال بالامتناع في الواحد الشخصي ايضا من دون التفات الى عدم جريانه فيه لما شرح اليه
اذ كانهم جزموا واتهموا في ذلك وكيف كان فلا مجال للريب في ان الواحد الشخصي لا يمكن تحليله بجهتين تقييديتين على وجه يكون ذلك
الشخص باعتبار تحليله باحدهما فردا وباعتبار تحليله بالاخرى فردا اخر وانكار ذلك مباينة حرفه ومكابرة بينة الخامسة

المقدمة الخامسة

في تاسيس الاصل في المسئلة قد ذكرنا سابقا ان النزاع في هذه المسئلة يتصور على وجوه ثلثة وقد بيناها فلا بد من تاسيس الاصل بالنسبة الى كل
منها فنقول اذا كان النزاع في المسئلة على الوجه الاول وهو ان يكون الكلام في اجتماع الارادتين الفعليتين في الواحد الشخصي من جهة
الطبيعتين الكليتين امر باحدهما ونهى عن الاخرى فلا اصل في المقام يقتضي الامكان او الامتناع اذ لم يقرر من العقل ولا من الشرع اصل في
مقام الشك في امكان شيء وامتناعه نعم قد يدعى ان الاصل في كل شيء لم يدل دليل على استحالته هو الامكان نظرا الى بناء العقلاء
على ذلك فانهم يبنون على الامكان عند الشك في امتناعه وقد يؤيد ذلك بالاستقراء ان المفروضات الممكنة فوق حد الاحصاء والممتنعات
محصورة كاجتماع النقيضين وارتفاعهما واجتماع الضدين وامتناع الدور والتسلسل وامثال ذلك لكن هذا الاصل [illegible] تقديرا حيله
لا ينفع اذ لا يترتب حكم على الامكان الظاهري اقول ويمكن ان يقال ان مقتضى الاصل الامتناع نظرا الى ان الشك في هذه

المسئلة على هذا الوجه ناشئ عن الشك في تعدد الوجود ووحدته لان تضاد الارادتين كما منع اجتماعهما في الموجود الواحد بديهي وانما الشك
من جهة شبهة التعدد في الخارج واقعا وان كان متحدا في نظر الحس ولا ريب ان الاصل عدم التعدد والتكثر فيثبت الامتناع ظاهرا الا
ان ما يترتب على هذا الاصل ليس من الاحكام الشرعية وكيف كان فلا اعتبار بمثل هذه الاصول في امثال هذه المسائل نعم اصالة
الاطلاق في الامر والنهي على تقدير كونهما لفظيين قاضية بالامكان ويترتب عليه الاحكام الشرعية من صحة العمل وحصول الاثم اذ لا مانع
من رفع اليد عن اطلاقهما بمحض احتمال امتناع اجتماعهما اذ ذلك التزام بتقييد في احدهما من دون دليل فمقتضى الاصل اللفظي هو امكان
الاجتماع ولكنه مبني على ان يكون الامر والنهي المتعلقان بالطبيعة متوجهين الى الافراد اذ لو لم يكن كذلك فاصالة الاطلاق
لا يقتضي امكان اجتماع الارادتين الفعليتين اذ لا منافاة بين بقائهما على الاطلاق وعدم جواز اجتماع الارادتين كما يراه
المجوز في الوجه الثاني من وجوه النزاع نعم يقتضي ذلك امكان حصول الامتثال والاثم بالفرد الجامع وهو نافع لاثبات اصالة
الامكان في الوجه الثاني من الوجوه الثلثة لا في هذا الوجه فافهم فان قلت نعم مورد اجتماع المامور به والمنهي عنه مردد بين
كونه متصفا بالوجوب التخييري والحرمة العينية معا وبين كونه متصفا باحدهما فقط فاتصافه باحدهما معلوم اجمالا للعلم بتعلق احدى
الارادتين به واتصافه بالاخرى مشكوك ومقتضى الاصل عدمه قلت نعم لكن اطلاق الامر والنهي رافع لهذا الشك وبعبارة
اخرى الاصل اللفظي مقدم على هذا الاصل هذا تحقيق الحال في النزاع على الوجه الاول واما اذا كان النزاع على الوجه الثاني بان يكون
الكلام في حصول الامتثال بالفرد الجامع وحصول الاثم به بعد الاتفاق على الامتناع فاصالة الاطلاق على ما عرفت يقتضي
حصولهما معا ولكنه مبني على ان لا يتوجه الامر والنهي المتعلقان بطبيعتين كليتين الى افرادهما اذ لو توجه الامر والنهي الى الافراد لم
يمكن التمسك باطلاقهما في هذا الوجه من النزاع لانك قد عرفت سابقا عند بيان الوجوه الثلثة ان النزاع على هذا الوجه لا يبقى الا
بعد البناء على الامتناع في الوجه الاول وبعد البناء عليه يحصل القطع بتقييد الامر او النهي او بالعكس فلا يبقى اطلاق ح الا اذا
قلنا بان الامر بالطبيعة او النهي عنها لا يتوجه الى الافراد اصلا فانه لا يستلزم التقييد فيؤخذ باطلاقهما ويحكم بحصول الامتثال والاثم
معا ثم لو قطعنا النظر عن الاطلاق او لم يكن اطلاق في البين فمقتضى الاصول العملية عدم الحرمة وحصول الامتثال اما الاول
فلا جريان الشك فيه شك في التكليف وهو الحرمة العينية والاصل البراءة واما الثاني فلما قرر في محله من انه اذا دار
الامر بين كون المامور به مطلقا او مقيدا فالبناء على الاول نعم لو قلنا بالاحتياط وبنينا على الثاني فمقتضى الاصل عدم حصول الامتثال
كما ان الاصل عدم الحرمة ولا ضير في التفكيك ظاهرا بين اللوازم حيث ان حصول الامتثال ملازم واقعا للحلية وعدم الحرمة لان
ذلك مقتضى الاصول الشرعية الظاهرية واما اذا كان النزاع على الوجه الثالث بان يكون الكلام في سقوط الواجب بالمحرم بعد
الاتفاق على عدم حصول الامتثال به فمقتضى عدم السقوط لان السقوط انما هو بعد حصول الغرض في الخارج والاصل عدمه ولان
الامر بقاء التكليف الا اذا علم بحصول الغرض ورفع التكليف كما في الواجبات التوصلية حيث ان الغرض منها وجودها في الخارج
فيسقط الطلب عنها بعد وجودها كيفما وجد واما الواجبات التعبدية التي لا يعلم بحصول [illegible] اذا وجدت على الوجه المحرم فالاصل
فيها بقاء التكليف وعدم سقوط الطلب واذ قد سمعت ما تلونا عليك من المقدمات المذكورة وحرصت على بصيرة من امرك
فلنشرع في توضيح الحال في المسئلة وحيث حررنا النزاع في هذه المسئلة على وجوه ثلثة فلا بد من ان نتكلم في كل منها على حدة ونذكر
عند الكلام في كل منها ما يليق به من الكلمات الواقعة بين الفريقين فان كلماتهم بعضها ما يليق بواحد من تلك الوجوه دون اخر
فلنرسم لكل واحد من تلك الوجوه مقاما حذرا ان يقع خلط او اشتباه في المسئلة

المقام الاول

الاول في بيان الحق في التحرير
الاول من التحريرات الثلثة وهو انه هل يمكن اجتماع نفس الامر والنهي اعني ارادة ايجاد الفعل على التخيير وارادة

تركه على التعيين في ضمن واحد جزئيا كان او كليا من اجل تعلقه بالطبيعتين الكليتين يصدق كل منهما على ذلك الفرد لا بعبارة اخرى لو
قلنا ان طلب الطبيعة الكلية متوجه الى جميع وجوداتها وطلب تركها كذلك وفرضنا تعلق طلب بايجاد طبيعة وتعلق طلب آخر بترك
ايجاد طبيعة اخرى وفرضنا النسبة بينهما عموما من وجه او مطلقا على ما مر في تحرير محل النزاع سابقا فهل يمكن توجه هذين الطلبين الى ما هو
مصداق للطبيعتين المذكورتين فلا حاجة الى تقييد احد الطبيعتين ام لا فلا محيص عن التقييد وتحقيق القول في ذلك ان الظاهر
من كلمات بعضهم الاطباق على امتناع الاجتماع على هذا الفرض ولعل ادعاء الاطباق من جهة وضوح فساد القول بالامكان على ذلك الفرض وعدم
التصريح به في كلماتهم ولذا جعل النزاع في هذه المسئلة صغرويا بان يكون النزاع في ان الفرد متصف بالوجوب والحرمة اذا اتصف الطبيعة
بهما ام لا ويؤيده ايضا ان الظاهر من كلمات معظم المجوزين في المسئلة المبحوث عنها انه لا يلزم من الاجتماع اتحاد متعلق الامر والنهي حتى
يلزم المحال لعدم كون الفرد متعلقا لهما فيظهر من ذلك انه على فرض كونه متعلقا لهما فلا كلام لهم في الامتناع ولكن الظاهر من كلمات بعضهم القول
بالجواز حتى على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد فانه ظاهر كل من تشبث في التجويز باعتبار الجهة التقييدية او بامتناع اتحاد الطبيعتين
اللتين بينهما عموم من وجه ولكنه خلاف ضعيف وكيف كان فلا ريب في الامتناع على هذا التقرير لوجوه الاول وهو العمدة ان
طلب الفعل لو تخييرا مضاد لطلب تركه ولا يجتمعان في محل واحد اصلا وهو مصداق للطبيعتين اللتين امر باحدهما ونهي عن الاخرى منهما موجودا
واحد اما المقدمة الاولى فبديهية واما المقدمة الثانية فقد بينا في المقدمات ان تقييد الامر او النهي مما لا محيص عنه وهو المطلوب الثاني
انه لو لم يمتنع توجه الارادتين من الطبيعتين المذكورتين الى ما هو محل بحثنا لجاز الامر بفعل تخييرا والنهي عنه عينا من دون لزوم قبح على الامر
والتالي باطل ضرورة من العقلاء وعليه الاتفاق كما عرفت سابقا من ان النزاع انما هو في اجتماع الامر التخييري العقلي مع النهي العيني
واما التخيير الشرعي فلا نزاع في عدم جواز اجتماعه مع النهي العيني اما الملازمة فلانه لا فرق بين الصورتين الا التنصيص في المفروض
وعدمه فيما هو محل البحث ولا ريب انه لو كان تحقق الارادتين ممكنا لما قبح التصريح بما يدل عليهما في اللفظ اللهم الا ان يمنع المخصم قبح
ذلك ولكنه لا اظن احدا ينكر ذلك ضرورة انه لو قال المولى لعبده تعال بالمدرسة او مسجد ام لا تاتيها ثم قال له لا تدخل المسجد ابدا
لا بانتقض ولا بغيره قبحه العقلاء ونسبوه الى السفاهة وليس تقبيحهم الا لاجل اظهار المولى انه مريد لايجاد شيء وتركه معا والحال
انه غير ممكن حصول هاتين الارادتين في نفسه فان قلت انا نقلب هذا الدليل ونقول لو امتنع توجه الارادتين على ما ذكر لما ذكرنا
جاز الامر بطبيعة والنهي عن طبيعة اخرى والتالي باطل بالضرورة وكذا المقدم وبيان الملازمة انه بعد البناء على ان الطلب المتعلق بطبيعة
يتوجه الى افرادها امرا كان او نهيا يلزم من تعلق الامر بطبيعة على نحو التخيير وتعلق النهي على نحو التعيين فيصير حاله كحال المثال المذكور
ويلزم القبح على الامر على ما تقول من اجتماعهما قلت اولا ان ذلك مناقشة في مسئلة تعلق الاوامر بالافراد والكلام فيها لحق
فيه انما هو على فرض ثبوتها وثانيا انه لا يصير حاله كحال المثال المذكور لان الامر المتعلق بالطبيعة قابل للتقييد كالنهي المتعلق بها والامتناع
العقلي على ما ندعيه قرينة على التقييد في احدهما خلافا للمثال المذكور فانه لا يقبل ذلك ولذا لا يستقبح العقلاء الثالث انه لو
امتنع اجتماعهما في الفارق لما فهم اهل العرف والعقلاء التقييد فيما اذا تعلق الامر بمطلق والنهي بمقيد والتالي باطل بالضرورة
ضرورة انه لو قال المولى لعبده امش في هذا اليوم فرسخا ثم قال له ولا تمش حافيا يفهم ذلك العبد ان المشي حافيا لا يريده المولى
بل يبغضه واما الملازمة فلانه لا قرينة على ذلك سوى حكم العقل بالامتناع اذ المفروض انتفاء جميع القرائن الخارجية من اللفظية والحالية وعدم
دلالة النهي بحسب وضعها الا على طلب الترك ولا دلالة له على عدم طلب الفعل وقد عرفت ان ذلك انما هو من جهة القرينة العقلية الا في
جميع المقامات مما يكذبه الوجدان ولذا لو فرضنا ان ذلك العبد لو ايقن شرعا بنوع الاتيان طرفة عين يفهم عدم كون الفرد الجامع للمطلق
المطلق والمقيد مرادا للمولى بوجه وانكار ذلك مكابرة فان قلت ان محل الكلام فيما اذا كان المامور به اعم من وجه من المنهي عنه والمثال

في المثال المفروض ليس منه قلت اولا الاعمدة الكلام في تحقق ما ذكرت كما نص عليه بعض ويؤيده جريان ادلة المجوزين فيه كما لا يخفى
وثانيا انه لا فرق بينهما للقطع بان فهم التقييد انما هو مستند الى ما هو المعول في القول من امتناع توجه الارادتين المتضادتين الى ما هو
مصداق للطبيعتين اللتين احدهما مامور به والاخرى منهي عنها وهذا لظاهر انا ندعي فهم التقييد فيما كان المامور به اعم من وجه من
المنهي عنه كما هو واضح من طريقة اهل العرف والعقلاء ولا وجه له سوى ما ذكرنا من امتناع الاجتماع وما قد يدعى من انه لا مانع من الجواز
عقلا وانما المانع من اجل فهم العرف فكلام خال عن التحصيل كما سيجيء التعرض له ان شاء الله الرابع انه لا يمكن تعلق الارادة ولو
تخييرا بايجاد فعل لاجل فائدة وغرض يترتب على ايجاده كان ارادة ايجاده تبعا وحتما لا يتحقق الا لاجل فائدة وغرض يترتب على عدمه
وهذا مما لا مجال للريب فيه عند العقلاء فاذا كان الغرض المقصود مترتبا على ايجاد فعل لا يمكن تعلق الارادة بعدمه كما انه اذا كان مترتبا على عدمه
لا يتعلق الارادة بايجاده لاستحالة توجه الارادة الى ما هو نقض للغرض المقصود بالعقل كما هو واضح واذا كان للفعل اغراض متعددة
يترتب بعضها على ايجاده وبعضها على عدمه فان كان ما يترتب على ايجاده غيره ايضا وكذا ما يترتب على عدمه لا يترتب
الا على عدمه فلا يتعلق ارادته في مثل هذا الفرض الى ايجاده لانه نقض للغرض الذي لا يترتب على عدمه فنقض الغرض محال بداهة بل
يتعلق الارادة بتركه ايجاده تحصيلا للغرض الذي يترتب على عدمه واما الغرض الذي يترتب على وجوده فانه يحصله بايجاد غيره لان ما
المفروض ترتبه على ذلك الغرض فيتعلق ارادته بايجاده وكذا الغرض واما اذا كان ما يترتب على ايجاده لا يترتب الا على ايجاده وكان ما يترتب على عدمه
لا يترتب الا على عدمه فلا بد من ترجيح احد الغرضين فان كان الفعل لنفسه او جيده او تركه او كان فعل غيره امره او نهاه وان لم يكن ترجيح
فيصير من قبيل ما لا غرض في فعله وتركه ولا يجوز الامر والنهي معا كما لا يخفى فثبت ما ذكرنا انه لا يمكن تحقق الارادتين للفعل احدهما متعلق بفعله
والاخرى متعلقة بتركه وتكرار ذلك من اوائل البديهيات التي يستغنى الحكم مع منكرها ولا اظن احدا ينكر ذلك الا انه قد وقع من بعضهم في
النقض والابرام ما يوهم ذلك غفلة ولا باس بالاشارة الى بعض حججهم التي يوهم ذلك والجواب عنها وهي امور عمدتها استقصيناه من مجموع
كلماتهم احدها انه قد ثبت في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما كيف لو جودهما مع الفارق وصدق كل
منهما يغاير مصداق الاخرى في الواقع عند التحقيق وان كانا في نظر العرف متحدين بحسب الوجود للخارج فاذا كان الحال كذلك فلا اجتماع للامر
والنهي بحسب الواقع ولا يلزم قيام المتضادين بشيء واحد لاختلاف المتعلق في الوجود الخارجي والجواب عنه ان هذا الكلام مما لا اصل ولا
عليه بل الضرورة على خلافه فان السكر ليس الا شيئا واحدا يصدق عليه الابيض لاجل قيام البياض به والحلو لاجل قيام الحلاوة به ولا تعدد
وجود البياض والحلاوة في الامر لا يقتضي تعدد الابيض والحلو في الخارج والطبيعتان اللتان بينهما العموم من وجه انما هما الابيض والحلو لا
البياض والحلاوة فان الامر لا يقتضي ان النسبة بينهما هو التباين نعم يتصور كون النسبة بينهما العموم من وجه باعتبار المورد والمحل لا المصداق
لوجود البياض في الثلج دون الحلاوة ووجودهما في الزبيب الاسود دون البياض ووجودهما في العسل الابيض وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك في الطلب
في المقدمات ثم لو سلمنا حقيقة هذا الكلام وثبوت التعدد في المقام نقول لا شك في ان وجود كل واحد من الطبيعتين المفروضتين ملازم
لوجود الاخرى لا يعقل انفكاكه في مورد التفارق ضرورة انه لو فرض الانفكاك يلزم كون محل الاجتماع فردا آخر اذ الطبيعة مع خصوصية
في الطبيعة مع خصوصية اخرى فلا ريب انه لا يعقل كون احد المتلازمين حراما عينيا والاخر واجبا ولو تخييرا لان الحرمة النفسية في احد المتلازمين
يستلزم الحرمة العرضية في الاخر كما سيجيء فيلزم فيه اجتماع الامر النفسي والنهي العرضي في شيء واحد شخصي وقد عرفت الاتفاق على امتناعه
توضيح ذلك ان طبيعة الغصب مثلا شيء واحد في مرتبة اعتبار ماهيته واحدة وتعددها انما هو باعتبار المشخصات التي تحف بها عند وجودها
الخارجي فقد يكتنف هنا الوجود بالكون الصلاتي وقد يكتنف بالكون النومي وجودها عند الاكتناف باحدها غير وجودها عند الاكتناف بالاخر

وبعدما عرفت ان كل واحد من هذين الوجودين مبغوض ذاتا ومحرم عينا فلا بد من حرمة المكتنفات والملازمات عرضا لانها من لوازم هذا الفرد المكتنف بها من
الغصب وان كان لكل المكتنفات وجود مغاير لوجود الغصب فاذا توجه الامر الى احدها يلزم اجتماع الامر والنهي الفعليين في شيء واحد شخصي في غاية
الامران الامر ذاتي والنهي عرضي في ذلك لا يرفع الاستحالة وقد يقرر هذا الجواب على وجه يلزم منه اجتماع الوجوب التخييري والحرمة النفسية بان يقال
ان الطبيعة الخارجية وان كان وجودها مغايرا لوجود الخصوصيات المكتنفة بها والايجاد غير الايجاد على ما ذكره المقرر لكن لا ريب في ان الايجاد
المكتنفات والخصوصيات مقدمة لايجاد الحصة ضرورة ان ايجاد طبيعة الصلوة من دون ايجاد طبيعة فصل من فصولها غير ممكن اذ لا فصل للصلوة
يصدق عليه على نحو الكثرة الا ان المكتنف بالصلوة قد يكون غصبا وقد يكون غيره فايجاد الخصوصيات مقدمة لايجاد طبيعة الصلوة في الخارج وحيث
قرر في محله ان وجوب الشيء مستلزم لوجوب مقدماته فلا بد من وجوب تلك الخصوصيات الا انه وجوب غيري تخييري فاذا فرضنا تعلق النهي العيني بتلك
الخصوصيات يلزم اجتماع الحرمة العينية النفسية مع الوجوب الغيري التخييري في طبيعة واحدة وبعبارة اخرى طبيعة الغصب من احد مقدمات طبيعة الصلوة
والفرد الخارجي من الغصب مقدمة للفرد الخارجي من الصلوة وبعد ما قلنا بان وجوب الشيء عليه مقتضية الى وجوب مقدماته عينا عند الانحصار
وتخييرا عند التعدد يلزم المحذور المذكور فان قلت ان الوجوب الغيري لا ينافي الحرمة النفسية قلت لا فرق بين النفسي والغيري لان المناط
واحد وهو امتناع اجتماع الضدين ضرورة ان اختلاف الطلب والارادة بالنفسية والغيرية ليس الا اختلافا لها باعتبار غايتها فان الواجب النفسي
مثلا لا يمتاز عن الواجب الغيري فيما هو مناط المطلوبية وملاك الوجوب الا من حيث ان وجه الطلب والغرض المقصود منه في الاول ليس خارجا
عن حقيقة المطلوب بل هو من الغايات التي تنتهي في نفسه وفي الثاني خارج عنه وهو توقف وجود الغير عليه وذلك لا يوجب اختلاف حقيقة الوجوب
النفسي والغيري واختلافهما انما هو بمجرد الاصطلاح كما لا يخفى فان قلت هب انهما لا يجتمعان ولكن الحرام يسقط عن المقدمة الواجبة
فنقول بحرمة تلك الخصوصية ووجوب الطبيعة المنحصرة فيها فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة لكونها حراما محضا قلت فيلزم في ايجاب الشيء
تخيرا مع تحريم المقدمة المنحصرة ضرورة ان وجود الطبيعة المامور بها منحصرة الى هذه الخصوصية غير وجودها منضمة الى خصوصية اخرى فاذا كان منهي كخصوصية
محرمة عينا والطبيعة المنحصرة اليها واجبة ولو تخييرا يلزم المحذور وهو محال للامتناع توجه الارادة الى شيء ولو على نحو التخيير بعد تحريم مقدمة المنحصرة عينا
وهذا واضح جدا ولكن التقرير الذي ذكرناه اولا اشد في دفعه اذ لو منع الخصم من مقدمية الخصوصية وادعى تلازمهما في الوجود فلان ستعرف اذ ذوجوب
ان الكون الغصبي مقدمة الكون الصلوتي مثلا ليس باولى من ذوي العكس اذ كما لا يمكن وجود الصلوة في الخارج بحيث لا ينضم اليها خصوصية
كذا لا يمكن وجود الغصب المطلق بحيث لا ينضم اليه خصوصية والتحقيق ان جميع المشخصات الخارجية المكتنفة بالافعال الخارجية ملازمات لها لما ثبت
من تلازمه الوجود لا ان بعضها مقدمة لبعض فلا وجه لتقرير الجواب على النحو الذي قررناه لعدم تطرق منع الملازمة بين هذا الوجود الخاص للطبيعة
المامور بها وبين الوجود الخاص للطبيعة المنهي عنها وقد يجاب بوجوه اخر اعرضنا عن ذكرها وبيان ما فيها من الحجج والنقض خوفا من الاطناب
على ان اهل الدليل ليس مما يعتد به لوضوح ان اختلاف الافعال انما هو لاجل الاعتبارات اللاحقة لها ضرورة ان ذات الفعل ليس الا الحركة او السكون
او المركب منها الا انها اذا قيست الى عوارضها وحالاتها وآثارها اختلفت اسماؤها فالحركة الخاصة الصادرة من الانسان ليس لها وجود الا واحدا
واذا قيس الى الكيفيات وآثارها سميت باسماء مختلفة فقد عرفت تعدد الوجود بدليل العقل وثانيها ان الصفات المتقررة كالوجوب والحرمة والمحبوبية
والمبغوضية وغيرها انما يمتنع اجتماعها في شيء واحد من جهة واحدة او من جهتين تعليليتين للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد اذ تعدد
العلة غير مفيد لتعدد الموضوع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين بان يكونا واسطتين في عروض الحكم للموضوع لا في ثبوته له كما هو الحال في
التعليليتين فلا يمتنع الاجتماع حيث ان ذلك قاض بتكثر الموضوع وتعدده في الواقع فان الموضوع من حيث كونه معروضا لاحدى الجهتين شيء
ومن حيث كونه معروضا للاخرى منهما شيء آخر وبالاعتبار الاول معروض للحكم المتعلق بتلك الجهة وبالاعتبار الثاني معروض للحكم المتعلق بالاخرى

بالاخرى كما في ضرب اليتيم فانه واجب من حيث كونه تاديبا والتاديب واجب وحرام من حيث كونه عدوانا وجورا والعدوان حرام والضرب تاديبا
شيء وعدوانا شيء آخر فبالاعتبار الاول معروض للوجوب الذي هو متعلق بالتاديب الذي هو عارض للضرب وبالاعتبار الثاني معروض للحرمة التي
هي متعلقة بالعدوان الذي هو ايضا عارض له مع ان الضرب من حيث هو ضرب طبيعة واحدة ولا امتناع في ذلك كما هو واضح وفي المقام الجهتين الماهيتين
فيما هو مصداق للطبيعتين في محل الكلام من هذا القبيل فان الحركة او السكون الصادر من الانسان الصادق عليه الطبيعتان انما يعرضه الوجوب
لكونه معروضا للطبيعة التي تعلق بها الوجوب ويعرضه الحرمة لكونه معروضا للطبيعة التي تعلق بها الحرمة وهذه الحركة الخاصة من حيث كونها معروضة
للطبيعة المنهي عنها شيء ومغاير لها من حيث كونها معروضة للطبيعة المنهي عنها فانها باعتبار الاول لا يصدق عليه الطبيعة المنهي عنها
كما انها باعتبار الثاني لا يصدق عليه الطبيعة المامور بها فلا يلزم تعلق الوجوب والحرمة بشيء واحد والجواب عن ذلك اما اولا فانه ان
كان المقصود من اعتبار جهتين تقييديتين جعل الفرد الجامع للطبيعتين شيئين متغايرين ذا وجودين في الخارج تعلق الامر باحدهما والنهي
بالاخر فقد عرفت ان ذلك غير معقول في الحركة الواحدة الشخصية ضرورة ان ما يصدر من المكلف في الخارج حركة شخصية ما هيتها على كيفية في حد
وليس الحاصل منه حركتان في الخارج كما يشهد به ضرورة الوجدان وكذا الحركة الخاصة متحدة مع الطبيعتين في الخارج فيعرضها الوجوب والحرمة وليس
ذلك الا اجتماع الضدين في الواحد الشخصي وقياس ذلك على ما ذكره من الضرب للتاديب او للظلم باطل لان الضرب طبيعة كلية قابلة للتقييد بكونه على
جهة التاديب او على جهة العدوان وهو باعتبار تقييده باحدهما شيء موجود في الخارج ممتاز عنه باعتبار تقييده بالقيد الاخر اذ الافراد
المذكوران بينونتان طبيعة الضرب الى نوعين وكل منهما موجود في الخارج ممتازا عن المذكور وان كان الضرب من حيث هو ضرب طبيعة واحدة ومن ذلك
يظهر انه لا يمكن اعتبار الجهتين التقييديتين في الكلي الا اذا اعتبرنا الطبيعتين احدهما مامور به والاخرى منهي عنه فانه اذا لوحظ سقيت
الى الفلسفي الذي فرض يكون حاله كحال الشخص كما لا يخفى وان كان المقصود من ذلك بيان ان الامر تعلق بنفس احد الطبيعتين والنهي تعلق
بالاخرى منهما والحركة الخاصة لا يتوجه اليها شيء من الامر والنهي غاية الامر ان المكلف جمع بين الطبيعتين بسوء اختياره ففيه اولا
ان ذلك خروج عن محل النزاع في هذا التحرير فان الكلام على هذا التحرير في ان اجتماع الارادتين في الفرد الجامع ام امتناعه وثانيا انك قد
عرفت ان الطبيعة والفرد متحدان في الوجود والارادة من الامور اللاحقة للطبيعة باعتبار وجودها في الخارج بمعنى ان المطلوب ايجاد الفعل
الفلاني واحداثه فلا يعقل ان يوجد تلك الطبيعة ولا يكون مطلوبا مع ان المفروض كون الطبيعة مطلوبة على الاطلاق وهذا عندهم من اوضح
في نفسه كالشمس في وسط السماء كيف ولو لم يكن ما يوجد من الطبيعة مطلوبا فلا يبقى شيء يتعلق به الطلب وان كان المقصود من ذلك ان
اعتبار الجهتين تقييديتين يوجب التعدد الاعتباري للفرد الجامع وهو موجب لكثرته في الذهن في لحاظ العقل وهو كاف في رفع المحذور
الذي هو تعلق الامر والنهي بشيء واحد لان الامر متعلق بجهة من جهات تلك الحركة الخاصة والنهي متعلق بالجهة الاخرى منها ففيه ان الحاسم
لمادة النزاع في مثل هذا المقام ليس الا التخلية والانصاف وتحقيق ان استقصينا البحث في ذلك زاد وضوح امتناعه وظن ان المجوز لذلك
قد اعترض بشيء تخيلي في جميع الاذهان وهو انه اذا لاحظنا ان ضرب زيد لعمرو مثلا شيء مطلوب لنا ومحبوب عندنا لاجل فائدة تترتب
عليه ولاحظنا ان كسر زيد للعصا الفلانية امر مبغوض ومطلوب تركه عندنا فاذا ضرب زيد عمروا بتلك العصا فانكسرت فانكسر بذلك لضرب
في انفسنا ان نفس هذا الضرب الخاص من حيث كونه ضربا محبوب مطلوب ونفس هذا الكسر الخاص من حيث كونه كسرا مبغوض مع وحدة الحركة
الصادرة من زيد في الخارج وكذا الاختلاف عن حال في الاعوجاج فانك لو عمقت النظر وكررت البصر ترى ان نفس الحركة الخاصة لا يتصف
بهما لا في الذهن ولا في الخارج وما ترى في بادي النظر من محبوبية ذلك الضرب ومبغوضية ذلك الكسر انما هو من اجل تحقق ما هو الغرض المقصود من
الضرب والكسر فيتخيل ان هذا الضرب والكسر محبوب ومبغوض وليس كذلك والذي يشهد على ذلك انه اذا راجعنا الى انفسنا قبل حدوث

ا ص ح

وكذا الفرض والكره ولا حظناها مجتمعين في الحركة الواحدة لا يتعلق بها الا الحب او الطلب او الاكراه والمنع نعم اذا لاحظنا كلاً من الحركة والثمرة
المترتبة في انفسنا انا نحب بعضها ونبغض بعضا آخر منها واين ذلك من اجتماع الارادتين في فعل واحد هذا ما وسعنا في بيانه وذكر وان
كان المقصود ان ذات الحركة او السكون الصادر من الانسان مثلا اذا تبين الماهيتين جهاته وكيفيته يصدق عليها الطبيعة المامور بها واذا تبين الى
بعض الاخر صدق عليها الطبيعة المنهي عنها فذات الفعل معروض لهذين العنوانين ومحل لتلك الطبيعتين والامر متعلق باحد هاتين الطبيعتين
العارضتين لذات الفعل والنهي متعلق بالاخرى منهما فمتعلقهما متعدد وغاية الامر كون محل المتعلقين واحدا وذلك لا باس به اولا يلزم
من ذلك اتصاف الشيء الواحد بالضدين نعم يلزم كون الشيء محلا لامرين كل منهما متصف باحد الضدين وذلك جائز فان العلم صفة كمال والبخل
والحسد صفة نقص ويجتمعان في شخص واحد كالعالم البخيل الحسود مع ان الكمال والنقص لو لم يكونا نقيضين فلا ريب في كونهما ضدين
نقيضين ولا يخفى ضرورة ان افراد الطبيعة نفس تلك الطبيعة منضمة الى بعض المشخصات والعوارض اللازمة لوجودها اذ قد عرفت سابقا
ان الطبيعة اذا وجدت يطلق عليها الفرد والشخص والجزء الحقيقي فالقول بكون الفرد محلا للطبيعة مما لا معنى له كيف ولا ريب في ان بين
الفرد والطبيعة الحاصلة في الوجود الخارجي من المحال كون المحل متحدا مع الحال والمعروض متحدا مع العارض فيلزم اتصاف الفرد بالضدين كما
هو حال الفرد والطبيعة ولو قلنا بكون الفرد محلا في لحاظ العقل للطبيعة على مثل العلم والبخل الذين لا اتحاد بينهما وبين محلهما لوجه من الوجوه بديهي
البطلان لانا لو سلمنا كون الطبيعة ممازجة للفرد فاتحاد وجودها لا يخفى ظهوره كما لا يخفى فلا بد في مثل ذلك من اتصاف المحل بحكم الطبيعتين
وحيث ان حكمهما ضدان فيلزم اتصاف المحل بالضدين ولو عرضا وذلك ايضا مستحيل وبالجملة ان اعتبار الجهتين حالا في محل في المقام وفيما
المذكور نظير ما في الحكمة والمتقدمين في الرياضيات ولا ما وجدت قال في ما حكم البيع التداول فيما لفظ الوجوب والحرمة في الامور المتقررة
والجهات المتقابلة بالذات فلا يمكن اجتماعهما في ذات فعل شخصي كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلاة
المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف الحيثيتين التقييديتين بجعل ذلك لا نفس ذات الكون الشخصي الموصوف
بالوجوب والحرمة كونيهما معروضين للوجوب والحرمة لما مر من اكتفاء الاستعمال والمتعلقات الحيثيتين التقييديتين انتهى وقد يجاب عن ذلك الوهم
بان الجهتين في المقام تعليليتان لا تقييديتان لان الفرد متصف بالوجوب او الحرمة لاجل حصول الطبيعة به فالحكم متعلق بالفرد وحصول الطبيعة
به جهة تعليلية للحكم واورد عليه بانه ان كان المراد بكون الجهة تعليلية ان وجوب الفرد معلل لوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان يتعلق
احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معللا لوجوب الطبيعة ففي الظاهر لوضوح انه ليس هناك واجبان بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة
ويكون الفرد واجبا نظرا الى اتحاده مع الطبيعة في الخارج وان تغاير في لحاظ العقل وان كان المراد به ان الوجوب متعلق بالفرد لكنه معلل
بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه فيجب الاتيان بالفرد لاجل حصول الطبيعة ضمنه ففيه ان متعلق الوجوب نفس
الطبيعة فهو دال على جهة ما ذكر من لزوم كون الجهتين تعليليتين ولزوم اجتماع الضدين في شيء واحد الا انه مبني على كون متعلق الامر والنهي خصوص
الافراد دون نفس الطبائع وغاية الامر كون الطبائع جهة تعليلية لوجوب الافراد وقد عرفت ان هذا القول مرغوب عنه لا يعول عليه اذ التحقيق ان
متعلق الاوامر هو الطبائع لا الافراد واجيب عنه بان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها اذ هو مفاد القول بكون الاوامر
متعلقة بالطبائع من حيث الوجود فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الافراد اذ ليس الافراد عين الطبيعة ولا منافاة في ذلك كون الجهة تعليلية
لان التعليل المذكور انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج فانه لا تمييز بينهما فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة
والاخر بالفرد كما يقتضيه ظاهره نعم لا ريب في اعتبار الحيثية في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب اولا بنفس الطبيعة الا ان يكون الطبيعة واسطة
في العروض ويكون جهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر ان يكون ذلك

لكنه بتبعية من الطبيعة اليه وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبائع وكون الجهة في المقام تعليلية انما هي من جهة التبعية ولا
انه ليس وجوب الفرد معللا بوجوب اذ ليس مفاد وجوب الطبيعة في الخارج الا عين مفاد وجوب الفرد اذ لا يتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب وانما
يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد الا ان ملاحظة لا اعتبارين ممتازة في لحاظ العقل عن الاخر واسناد الوجوب الى الثاني معلل باسناده الى الاول
انتهى ملخصا وثالثها ما يظهر من الفاضل الشيرازي في حاشيته على المعالم من منع التضاد بين الوجوب التخييري والحرمة العينية فكانه رحمه الله لما راى
شناعة القول بكون الجهتين تقييديتين موجبتين لتكثر الموضوع في الخارج او القول بكون الطبيعة مطلوبة على الاطلاق مع عدم كون الفرد
مطلوبا او اتحادها المتعدد الاعتباري وبعد تسليم تضاد الامر والنهي وتعلقهما بالطبيعة على الاطلاق منع من التضاد قال رحمه الله في مقام الرد على صاحب
المعالم في هذا المقام والجواب ان الامر والنهي انما يتضادان فيما اذا كانت الجهة المذكورة واما تعلقهما بفرد ما فانما هو من باب التخيير ولا منافاة بين
الوجوب التخييري الذي لا يلزم فيه حرج في الترك والحرمة من الجهة المذكورة والمنافاة من جهة اخرى ممنوع حتى يبين انتهى موضع الحاجة
من كلامه رحمه الله والجواب عنه ان وجه المنافاة بين الوجوب والحرمة ليس منحصرا في استلزامهما التكليف بما لا يطاق وليس الكلام في المسألة
ناظرا الى تلك الجهة كما انه في الباب بيّنا وانما الكلام فيها ناظر الى جهة الامكان والامتناع مع قطع النظر عن كونه قبيحا او حسنا ولذلك اشترطوا
ثبوت المندوحة للمكلف حتى لا يلزم فيه التكليف بما لا يطاق ولا ريب في ان المنافاة بين الوجوب التخييري والحرمة العينية ذاتية لا يمكن
تحققهما بالنسبة الى الشخص الواحد ضرورة ان الوجوب التخييري يستلزم الاذن في الفعل والترك الى البدل والحرمة العينية تستلزم المنع من
الفعل حتما وبيانه كيف يجتمعان ولا ادري كيف تفوه بمثل ذلك الفاضل مع تبحره في الكلام ولعله اراد من الامر والنهي بقول الاشاعرة في
معنى التكليف والطلب من انه معنى آخر غير الارادة فانه من الواضح انه لا يستحيل اجتماعهما لانه ما يوجد بلفظ الامر والنهي نعم لو كانا
عينيين يلزم التكليف بما لا يطاق فيكون قبيحا وامّا اذا كان الامر تخييريا فلا قبح فيه ولا وجه للاستحالة على هذا التقدير بل من المعلوم
المسلم انه اذ لا ريب في امكان ان يقول المولى لعبده اطعم او اعتق او صم ثم يقول له لا تعتق مثلا وما ذكره من الاستحالة انما يتجه
الارادتين اللتين يكون احدهما متعلقا بالفعل على سبيل التخيير والاخر متعلقا بالترك على سبيل الحتم فما ذكره رحمه الله من منع التضاد انما هو بالنسبة
الى الامر والنهي على قول الاشاعرة وهو حق الا انه لا قبح فيه كالاحكام وان لم يستلزم التكليف بما لا يطاق اذ من الواضح ان طلب الفعل
فعلا او تخييرا مع طلب تركه حتما قبيح وسفاهة وان كان من الامور الممكنة على آراء الاشاعرة فهو قبيح على الحكيم ورابعها
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط العبد ذلك الثوب في ذلك المكان المخصوص عد ذلك العبد
مطيعا عاصيا من جهتي الامر والنهي عند العرف كافة من دون ريب وشبهة وقد يورد عليه بان الحاصل ذلك الوجه تمام مفاده فهم العرف باطلاق
الامر والنهي وحصول الامتثال والمخالفة باتيان الفرد الجامع والكلام انما هو في جواز اجتماع الوجوب والحرمة وامتناعه عقلا فلا يرتبط الدليل
بالمقصود وكل هذا الايراد غير موجه اذ ليس مقصود المستدل بذلك الوجه الاستدلال بمقتضى فهم العرف من حيث كونهم اهل اللسان وعارفين
بالاوضاع اللغوية والقواعد اللفظية المعمولة عند استنباط المطالب من الالفاظ وانما مقصوده الاستدلال بحكمهم من حيث كونهم عقلاء عارفين
بالاحكام العقلية التي يتبين بها على الامكان والامتناع العقليان ومن مقصوده الاستدلال من المعلول على وجود العلة بان يكون المراد
حكمهم بحصول الاطاعة والعصيان معا وعدم حكمهم بالتقييد مع كونهم عقلاء يدل على امكان اجتماع الحكمين اذ الامتثال عندهم هو الاتيان
بالواجب المامور به فلولا جوازه مركوزا في اذهانهم ومعلوما عندهم لما حكموا ابدا لو كان ذلك عندهم ممتنعا عقلا لكان اللازم عندهم تقييد
احدهما بالاخر لان الامتناع العقلي قرينة قوية كما في غيره من المقامات فيتعين حمل الدليلين على القطعي فافهم فحصول الامتثال
والاطاعة والدليل على ذلك حكم العقلاء كافة بجميع ما ذكر من راجع وجدانه وانصف من نفسه رأى ان ذلك العبد لا يستحق العقاب

الا من جهة مكثه في ذلك المكان المغصوب وكذا يستحق الثواب والمدح من جهة خياطته لذلك الثوب وقد يورد عليه بان محل النزاع انما هو
ما اذا اتحد متعلق الامر والنهي في الخارج والمثال المذكور لا ينطبق عليه اذ لا نسلم الاتحاد الكون في المكان المخصوص مع الخياطة فان المراد بها
الصفة القائمة بالثوب والهيئة الحاصلة له بعد صدور الحركات والسكنات الخاصة من الشخص من ادخال الابريسم مثلا في رسم الخياط وادخاله
في الثوب واخراجه منه وغير ذلك او نفس تلك الحركات والسكنات لا الهيئة الحاصلة بها وعلى التقديرين ليس الكون في المكان الذي هو من مقولة
الاين الراجع الى مقولة الاين جزءا من الخياطة باحد المعنيين فيصح المثال من قبيل فعل الصلوة والنظر الى الاجنبية في حال وقد اجاب
المورد عنه ذلك بما حاصله اثبات الاتحاد وفيه ما قاله الفاضل في ذلك والاولى الاعراض عن ذلك اذ الاحاصل بعد تحقيق ليس الا التحجر او التطويل
وليس ذلك من دأب المحصلين ولا اعدل بعضهم عن ذلك المثال ومثله بما اذا امر المولى بشرب شيء حظوة ونهى عن الدخول في الحرم في
العبد تخطى خطوة فيه ومثل آخر بما اذا امر المولى بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة في المكان المخصوص فخاط في ذلك والاولى في المثال
عندي ما اذا امر المولى بضرب زيد ونهى عن كسر العصا الفلانية فضربه بهذه العصا وكسرها وكيف كان فالتحقيق في الجواب ان يقال
ان الاطاعة قد يطلق ويراد به اتيان نفس المامور به بقصد التقرب والامتثال بان يكون داعيه اليه امر المولى وهو الذي يشترط في العبادات
والواجبات التعبدية دون التوصلية وبه يستحق المدح والثواب زائدا على رفع العقاب وقد يطلق ويراد به اتيان نفس المامور به
فقط سواء كان مقارنا لقصد التقرب ام لا وسواء كان قاصدا لعنوان المامور به ام لا كما اذا اتى المكلف بالافراد المباحة من الواجبات التوصلية
لداع من الدواعي النفسانية كما اذا غرقت حليلته فانقذها لحبه وكما اذا غسل ثوبه بماء مباح لدفع البرد مع كونه نجسا في الواقع وقد ينشأ
الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به اتيان ما هو شبيه بالمامور به في جميع الآثار والفوائد وموجب لحصول الغرض الذي انبعث منه امر المولى
وطلبه الا انه لم يامر به مع كونه مساويا للمامور به في جميع الآثار من اجل كونه يترتب عليه مفسدة اخرى في قبال ما يترتب عليه من المصلحة
كما اذا اتى المكلف بالافراد المحرمة من الواجبات التوصلية اذ قد علمنا انه ليس غرض المولى من الامر بها الا حصول الفائدة التي يترتب على وجودها
كما اذا غسل ثوبه بالماء المغصوب او انقذ حليلته بالحبل او غيره من الآلات المغصوبة فان كان المستدل يدعي حصول الاطاعة عند اهل العرف
والعقلاء بالمعنى الاول او الثاني فهو ممنوع اشد المنع بل الضرورة على خلافه كيف وقد دل البرهان القاطع على امتناعه لو تم الطلب لايجاب
الى الحرام فكيف يصدق هذه الدعوى وانكشف عن كذب هذه الدعوى انا لو سألناهم قبل حصول الفعل في الخارج عن حال هذا الفعل
لا يجوزون عليه الا الحرمة او الوجوب فكيف يحكمون بعد حصوله بانه فعل المامور به وان كان يدعي حصولها بالمعنى الثالث فهو حق لا محيص
عن كونه الذي منعها هنا لا يوجب عدم حصول الماهية في الخارج ولا رفع آثارها وفوائدها المترتبة على لوازم وجودها اذ لا يعتقد الامر والنهي
مدخلية في ذلك ولكنه لا ينفع المستدل في المقام شيئا اذ الكلام انما هو في اجتماع الوجوب والحرمة والحب والبغض والارادة والكراهة لا
في سقوط الواجب بغيره فانه مما لا كلام فيه وقد مر في الكلام في ذلك مع مزيد توضيح له وقد يجاب بوجوه اخر منها ان الفاظ
الاوامر والنواهي لا تعرض فيها للتوصلية لان الباعث على الامر والنهي فيها بينهم ليس الا حصول الآثار والفوائد المترتبة على وجودها فحال كيف
وفيه ان الادلة المتقدمة الدالة على امتناع الاجتماع كلها جارية في الواجبات التوصلية ايضا فلا يجدي دعوى كون الاوامر العرفية توصليات
اللهم الا ان يكون مقصوده ما بيناه في مقام الجواب لا تسليم امكان الاجتماع ومنها ان الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه انما
هو بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بعواقب الاشياء والاجواز الاجتماع في كلمات الجاهل لا انكار اذ لا يبعد من الا فهام المعرفة الشائعة كيف
ومن الناس من القبيحة لجوازه يجوز منهم صدورا التكليف على وجه يلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في شيء الا انه لا يترتب على امرهم
ونهيهم الا الوجوب والتحريم الاثني شيء الى طبيعة نظرهم دون الواقعية ولا ريب في ان حصول التكليف على الوجه المذكور مقتضى كلامهم
عليها

لحصول الاطاعة والعصيان كيف فصدق الاطاعة والعصيان عند اهل العرف انما هو من اجل عدم معرفتهم بامتناع التكليف على هذا الوجه وذلك لا يفيد
جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم العالم ومنها ما هو قريب من ذلك الا انه قرره على نهج آخر وهو ان توجه الارادة
الى الايجاد والتفوه الى الترك انما يستحيل اذا توجه هنا التعرض والالتفات الى الاتحاد المتعلق في الخارج ووجه الضرورة انه اذا لم يلتفت الى الاتحاد لم يكن تعلق
الارادة بالايجاد والترك ولا يلزم عليه قبح اذ المفروض ذهوله عن تعلق الارادة بالايجاد عند ارادته للترك وبالعكس وحيث ان اهل العرف غافلون
عن الالتفات الى الاتحاد ولا يبلغ فطنتهم الى ذلك يكلفون بمثل هذه التكاليف ويلزمه حصول الاطاعة والعصيان معا وذلك لا يستلزم
الامكان في حق الله والانبياء والائمة عليهم السلام ودعوى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ثبوت الدليل على الاستحالة انتهى ملخصا وفيه
ان تسليم مذهب الخصم او نفي من قبح هذا التكليف الركيك المستلزم لتخطئة جميع العقلاء ونسبتهم الى الغفلة وارتكاب ما يقبح وعدم الالتفات
الى ما هو من البديهيات وتخصيص محل النزاع بخصوص الحكيم العالم الشاعر مالا شاهد عليه مع ان بعضهم اختص النزاع به ان المستدل انما يدعي
حصول الاطاعة والعصيان من غير صورة الغفلة والالتفات وخامسها انه لو لم يكن الاجتماع وكان ممتنعا لما وقع في الشرع من الشارع
الذي هو العليم الحكيم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فواضحة ضرورة ان الممتنع لا يقع في الخارج واما بطلان التالي فللاجماع بل الضرورة
على كراهية بعض العبادات الواجبة او المستحبة واستحبابها كالصلوة في الحمام والوضوء بالماء المشمس والصلوة في المسجد وغير ذلك مما لا يحصى
في الشرع وكون الاوامر والنواهي في تلك الموارد ندبية او تنزيهية غير ضائر كان كون المنهي عنه فيها اخص مطلقا من المامور به غير
ضائر اما الاول فلان المانع في محل الكلام ليس الا التضاد الواقع بين الوجوب والحرمة وهو بعينه ثابت في تلك الموارد ضرورة ان كل
واحد من الاحكام الخمسة التكليفية متضاد للاخر ومناف له بحسب الحقيقة او الفصل بحسبهما معا ولا فرق بينها من هذه الجهة واما
الثاني فلان الامكان في مثله مستلزم لامكان الاجتماع فيما كان بينهما عموم وخصوص من وجه بطريق اولى بالاولوية القطعية لان
الفرق بين المامور به والمنهي عنه انما هو بالاطلاق والتقييد فالنهي متعلق بنفس المامور به لان المقيد نفس المطلق مع زيادة القيد
هذا لو قلنا بعدم شمول محل النزاع للعام والخاص المطلقين واذا قلنا بالشمول فهو على القائل بالمنع مخالف لان بعض تلك الموارد في محل
النزاع من العموم والخصوص من وجه والجواب عن ذلك الوجه ان الاستدلال بها ان كان بعد ابطال ما ذكرنا من الادلة على الامتناع لا جل
اثبات الامكان ودفع الاجتماع فهو في محله لدلالة تلك الاوامر والنواهي بظاهرها على ثبوت الاجتماع في الواقع ولكن قد عرفت
ان الادلة السابقة مما لا مجال للريب فيها وقد احكمنا ما يقتضيه المصنف وان كان الغرض من هذا الاستدلال ابطال تلك الادلة
الحكمية وابداء المعارض لها فدونه خرط القتاد كيف والادلة السابقة كلها وجدانيات وبرهانيات مفيدة للقطع بالامتناع وتلك
الاوامر والنواهي ظواهر مفيدة للظن بالامكان والظن لا يدفع القطع بل الامر بالعكس فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيها وسيجيء
التعرض لتاويلها انشاء الله في ذيل المسألة وانما لم يذكر هنا وجوه التاويلات لانه مدعاة للتطويل وهو مخل بما هو بصدده من التكلم
في المسألة وما يلزم ذكره في المقام انما هو هذا المقدار من الكلام لا يقال ان بعض تلك الموارد اجماعية بل ضرورية وهي مفيدة للقطع
غير قابلة للتاويل لانا نقول ان الاجماع والضرورة على فرض التسليم انما هو على الكراهة او الاستحباب مثلا ولم يقم اجماع على ان المراد
بالكراهة مثلا في العبادات هو معناها الاصطلاحي اي كون مطلوب الترك مع الاذن في الفعل فلا بد من التاويل في الكراهة التي
اجمعوا على اتصاف العبادة بها وهو لا ينافي كون الاجماع على كراهة العبادة محققا معلوما كما لا يخفى الثاني في بيان الحق
في الجواز الثاني من التحريرات الثلثة التي اشرنا اليها سابقا وهو انه لو تعلق الامر بطبيعة على نحو الاطلاق وتعلق النهي بطبيعة اخرى كذلك
وكان النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه او مطلقا على التحرير في محل الخلاف فهل يلزم التقييد في احدهما بالنسبة الى المورد

اجتماعهما فيكون المامور به او المنهي عنه هو مورد الاجتماع فلا يحصل الا امتثال والاثم معا باتيان الفرد الجامع بل الاتيان به اما امتثال فقط او اثم فقط
اولا يلزم التقييد في شيء منهما ويبقيان على اطلاقهما فيحكم بحصول الامتثال والاثم معا عند الاتيان بالفرد الجامع فيه وجهان بل قولان والحق
هو القول الاول لوجوه الاول ان حصول الامتثال والاثم في مورد الاجتماع وبقاء الامر والنهي على اطلاقهما يستلزم كون الفرد الجامع
مطلوب الفعل والترك معا وهو محال لحصول الامتثال والاثم معا ايضا محال لانه يستلزم المحال اما الكبرى فقد فرغنا عن اثباتها في المقام
الاول حيث اثبت فيه استحالة اجتماع الارادتين في الفرد الجامع واما الصغرى فلان الامتثال انما هو الاتيان بنفس المامور به وايجاد ما
تعلق به ارادة الامر والاثم والعصيان انما هو ايجاد ما تعلق به النهي وفعل ما تعلق ارادة الناهي بتركه فاذا حصلا باتيان الفرد الجامع
يلزم المحذور السابق ذكره ودعوى تقييد المتعلق لاجل تعدد الجهة او عدم التضاد في الوجوب التخييري والحرمة او كفاية التعدد الاعتباري مدفوعة
كما عرفت من بقاء فصلا فلا نعيده كما ان دعوى عدم الملازمة بين حصول الامتثال بفعل وبين كونه متعلق الطلب والارادة ايضا مدفوعة
الف نعم لا ملازمة بين سقوط التكليف بسبب فعل وبين تعلق التكليف به ولكنه ليس امتثالا للامر وانما هو اسقاط للتكليف
للغرض والكلام انما هو في حصول الامتثال ودعوى ان الفرد الجامع محصل للطبيعة وهي مورد الامتثال انما هو في الطبيعة وهذا
الفرد مقدمة لحصولها يجيء الكلام عنه عند ذكر حجة الخصم الثاني ان الامر والنهي اذا تعلقا بالطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط
يلزم منه كون الطبيعة مطلوب الفعل والترك اينما وجد وكيف وجد اذ ذلك معنى تعلق الطلب بالطبيعة المطلقة فعلا او تركا فيكون
افراد تلك الطبيعة كلها معروضة للطلب فعلا او تركا اذ الفرد نفس الطبيعة الموجودة ففي فرض اتحاد تينك الطبيعتين في فرد في الوجود
الخارجي يلزم كون ذلك الفرد متصفا بالمتضادين وهو محال فلا بد من تقييد احدهما بالاخر وهو المطلوب ودعوى كون الفرد مقدمة للطبيعة
مع المنع عنه جوابها قد عرفت ضعفها ومر الجواب عنها ايضا كما ان دعوى سقوط الطلب عنه في ما نحن فيه ايضا ودعوى التعدد
الواقعي او كفاية التعدد الاعتباري او عدم التضاد ايضا ممنوعة كما بيناه الثالث ان ذلك يستلزم كون الفرد الواحد حسنا
وقبيحا لان الاحكام الشرعية دائرة مدار المصالح والمفاسد الواقعية الثابتة للافعال ومن الواضح امتناع كون الفرد الواحد متصفا
في الواقع بالحسن والقبح معا اذ الحسن والقبح من الصفات العارضة للافعال بعد ملاحظة جميع اثارها وجهاتها واعتباراتها فان كان
الفعل بعد ملاحظة جميع تلك الامور راجح وجوده على عدمه يكون حسنا وان كان يرجح عدمه على وجوده يكون قبيحا وان لم يرجح احدهما
على الاخر فهو مباح لا فيه حسن ولا قبح لا يستحق فاعله مدحا ولا ذما فالفرد الجامع اذا كان جهات حسنه غالبة على جهات قبحه بحيث كان
حسنا في الواقع مع اكتنافه بالجهات المقبحة كان داخلا في اطلاق الامر دون كونه منهيا عنه او داخلا فيه واذا كان الامر بالعكس
كان الامر بالعكس واذا تساوت الجهات لم يكن داخلا في شيء منهما نعم اذا وجد المكلف امكن سقوط التكليف لاجل حصول الغرض
والاثم مترتبة على وجوده وقد ذكرنا وجوها اخر راجعة الى هذا الوجه فلا حاجة في الغرض الى الجزئيات توجه منها
ما مر في المقام الاول من تعدد الفرد الجامع بحسب الوجود الخارجي واتحاده او كون الجهتين تقييديتين او عدم التنافي في الوجوب
التخييري والحرمة العينية او كفاية التعدد الذهني في دفع محذور اجتماع المتضادين او غير ذلك مما مر في المقام الاول من الوجوه التي
في الدليل الاول الذي هو العمدة من ادلة المختار في هذا المقام لان غيره راجع اليه وقد بطلناه بهذا المنع في المقام الاول مفصلا فلا حاجة الى
الاعادة ومنها انه هو راجع الى منع الصغرى وهو كون الامر والنهي على تقدير تعلقهما بالطبيعة المطلقة مستلزما لاجتماع الضدين على
فرض بقائهما على الاطلاق وكون حصول الامتثال والاثم هو مستلزم له وهذا هو العمدة في ادلة الخصم فلا باس ببسط الكلام فيه فنقول
ان منع الصغرى يقرر بوجهين احدهما مبني على وجود الكلي الطبيعي وكون الفرد مقدمة لوجود الطبيعة وهو الذي يفيده

كلام الفاضل القمي وغيره في غيره وحاصله ان الاستلزام المذكور انما نشأ من تعلق الطلب بافراد الطبيعة المطلقة وهو خلاف التحقيق فان المفهوم من الامر والنهي
ليس الا كون المبدأ مطلوبا فعلا او تركا ولا صارف عن هذا فيبقى على ظاهره غاية الامر ان ايجاد الطبيعة او تركها متوقف على ايجاد الفرد او تركه وذلك
لا يقتضي سريان الطلب اليه لما قررنا في محله من عدم وجوب المقدمة بوجوب ذيها فيحصل الامتثال والاثم بالفرد الجامع لحصول الطبيعتين به من دون لزوم
تقييد فيهما ولو سلمنا وجوب المقدمة فنقول ان هذا الفرد الجامع ليس واجبا بل الواجب هو الافراد المباحة الا ان الامتثال حاصل بذلك
الفرد لان اتيان الواجب بتوسط المقدمات المحرمة يكفي في امتثال الامر بذيها ضرورة ان امتثال الحج مثلا على الراحلة المغصوبة ممكن قطعا لان وجوبها
توصلي وذلك لا يوجب التقييد في الامر بذيها فان قلت ان الطبيعة المطلقة لا وجود لها اصلا فلا يمكن تعلق الطلب بها فلا بد من صرف الطلب الى
الافراد قلت قد عرفت وجودها سابقا والكلام مبني عليه والجواب عما ذكر اولا انك قد عرفت سابقا ان تعلق الطلب بالطبيعة
المطلقة يستلزم كون الاشخاص مطلوبة على كل الاحوال لانها الطبيعة الموجودة الا انها اتحدت مع الطبيعة الاخرى في الوجود الخارجي فتغاير الماهيتين
في حد ذاتهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف اذ المطلوب هو ايقاع الطبيعة وايجادها في الخارج فلو بقيا
على اطلاقهما يلزم المحذور فلا بد من التقييد وقد ذكر نظيره كما بيناه سابقا ان دعوى كون الاشخاص مقدمة للطبيعة مما لا محصل له ضرورة ان المقدمة لا بد
من مغايرتها لذيها لان المتوقف على الشيء غيره قطعا ومن الواضح ان وجود الفرد عين وجود الطبيعة ومن هنا ينبغي ان ايجاد الفرد عين ايجاد الطبيعة وعين
اداء الواجب فلا يمكن منع تعلق الوجوب بالفرد وان قلنا بعدم وجوب المقدمة لان كلامهم في مسألة وجوب المقدمة انما هو في المقدمات المغايرة
لذيها في الوجود كما ذكرنا ولعله لعدم تعقل النزاع في وجوب ما عد اتحادها مع ذي المقدمة في الوجود الخارجي وثانيا لو سلم الحكم بوجوب
المقدمات بوجوب ذيها فما ذكره من عدم وجوب المقدمة المحرمة وحصول الامتثال باتيان الواجب بتوسطها كما في الحج غير نافع في المقام لان زمان
وجود المقدمة في المثال المذكور مقدم على زمان ذيها ووجودهما متغايران بخلاف ما نحن فيه كما عرفت فحصول الامتثال هناك لا يستلزم حصول
الامتثال في المقام والسر في ذلك ان المقدمة مطلوبة لا لاجل مصلحة فيها بل لاجل التوصل الى ذيها فبعد حصول المقدمة المحرمة في مثال
الحج وطي المسافة يمكن الوصول الى ذيها فلا حاجة الى المقدمات فيبقى التكليف بذيها بعد حصول العصيان لان المعصية قد حصلت
والمقدور في وجوب ذي المقدمة بعد ذلك ويحصل الامتثال به لان نفس ذي المقدمة واجب محض لا يشوبه شيء من الحرمة والمقدمة كانت
حرمة صرفة لا يشوبها شيء من الوجوب فيحصل العصيان بفعلها والامتثال بفعل اخر واما فيما نحن فيه فلا معنى لحصول الامتثال لاتحاد وجود
المقدمة مع ذيها فيلزم حصول العصيان والامتثال بفعل واحد لا حصول الامتثال بفعل يتوصل اليه بالمحرم بفعل اخر فلا بد من التزام
التقييد في محل الكلام قطعا وثالثا ان حصول الامتثال بتوسط المقدمات المحرمة انما يصح فيما اذا كان المقدمة مما يترتب عليها الوصول
الى ذيها كيفما وجدت بان يكون المقدمة توصلية صرفا كطي المسافة حيث ان التمكن من الطواف والسعي ورمي الجمار وغيرها يترتب عليه
بعد حصوله على كل حال ونعلم ان مطلوبيته انما هي لصرف التمكن من افعال الحج في الموسم واما اذا لم يعلم كونها كذلك فلا يحكم بحصول الامتثال
لعدم العلم بترتب ذيها عليها فهذا الكلام لا يتم في الصلوة من الواجبات التعبدية ودعوى ان الواجب التعبدي هو نفس الطبيعة المطلقة وافرادها
توصليات صرفة مصادمة للضرورة اذ من الواضح ان ما يوجد في الخارج واجبات تعبدية وان كانت توصلية ايضا فلا يجديه الخصم ورابعا
الا نسلم حرمة الفرد الجامع التزاما بالتقييد في المقيس اذ مرجع ذلك الى تسليم مطلوبية الطبيعة في ضمن هذا الفرد ايضا لعدم معقولية كون الطبيعة
المطلقة الماخوذة لا بشرط مطلوبة على الاطلاق مع فرض مطلوبية تركها اي تركها في الوجود الخاص فان قلت مطلوبية تركها اي الوجود
الخاص انما نشأت من المرجوحية والمفسدة الحاصلة في الخصوصية لا من جهة نفس الطبيعة وذلك يفيد عدم مطلوبية ايجاد اصل
الطبيعة الماخوذة لا بشرط الا بالايجاد الخاص وان ارادت حرمة الايجاد بشرط هذه الخصوصية قلت بعد تسليم حرمة الايجاد بشرط
هذه الخصوصية لا يعقل القول بمطلوبية الطبيعة اللابشرط وكون الحرمة ناشئة من الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يفترق الحكم

الفعل لا يكون العلة في حرمته ذات ذلك الفعل ضرورة ان الحرمة قد يكون العلة في حرمتها شيئا خارجا عن ذاتها فان الحسن والقبح غالبا انما يكونان
بالاعتبارات فلا محيص عن التزام التقييد وعدم مطلوبية الطبيعة في ضمن هذه الخصوصية فلا يحصل الامتثال بايجادها في ضمنها فان قلت انا
لم يحصل الامتثال فلا بد من التزام استحقاق العبد عقاب ترك الواجب وذمه لتركه اياه مع انه واضح الفساد لقبح العقلاء ذلك ضرورة
انه لو امر المولى بطبيعة ونهى عن اخرى فاتى العبد بالفرد الجامع لا يجوزون للمولى عقاب العبد على ترك الافراد المباحة قطعا ولا يذمون العبد على
تركها قلت اولا نمنع التقبيح العقلائي لان العبد تارك للمامور به وعاص بتركه وثانيا نقول بعد تسليم التقبيح ان التقبيح انما هو لاجل
ايجاده ما هو نظير المامور به في جميع الاثار والفوائد التي تتعلق بها غرض المولى وبعبارة اخرى اوجد نفس ما هو مقصود المولى فان مقصوده حصول
ذلك الفعل منه في الخارج الا ان الفرد الجامع لما كان ذا منقصة من جهة اخرى استثناه من بين الافراد حذرا من حصول تلك المنقصة فبعد ايجاده
يستحق جزاء ذلك العمل الذي اورث هذه المنقصة وعدم ذمهم للعبد انما هو لاجل علمهم بان الفرد المحرم مساو عند المولى للفرد المباح فيما
هو غرض له الا انه لم يطلب المباح لوجود المانع في المحرم فان قلت ان مقصود الخصم من حصول الامتثال وتعلق الامر بالطبيعة على الاطلاق هذا
المعنى لا تعلق الطلب بها على الاطلاق قلت ان ذلك لا يقبل النزاع كيف ومن الواضح انه لا مدخلية للامر والنهي في حصول الطبيعة في الجامع
مع ان ذلك ايضا غير متنع على الاطلاق لعدم تعقله في الواجبات التعبدية كما لا يخفى اذا تمهد ذلك فنقول ثانيهما ما قرره الفاضل دام مجده وهو لا
يتوقف على اثبات مقدمية الفرد للطبيعة ولا على وجود الكلي الطبيعي وحاصله على ما قرره دام افاداته ان الفرد الجامع انما هو متصف بالحرمة فقط
لدلالة النهي على حرمة جميع الافراد وليس متصفا بالوجوب بوجه من الوجوه لان الامر بالطبيعة لا يوجب اتصاف افرادها بالوجوب لا عينا ولا تخييرا
شرعيا او عقليا لبطلان التالي بالاقسام الاربعة اما الاول والثاني وهو الوجوب العيني الشرعي والعيني العقلي فواضح ضرورة ان المفروض عدم تعلق
الطلب بالافراد بخصوصها على سبيل الاستغراق ولا بخصوص فرد معين او بالفرد الجامع بخصوصه وانما تعلق الطلب العيني الشرعي بالطبيعة
لا بشرط فهي الواجب العيني الشرعي لا الفرد وكذا لا حكم للعقل بوجوبه شرعا عينا لان حكم العقل بوجوب شيء عينا انما هو لاجل كونه مما
يستقل العقل بوجوبه عينا او لاجل كونه مقدمة منحصرة لواجب عيني اخر ومن الواضح انتفاء الاول في المقام وكذا الثاني لعدم معقولية
كون الفرد مقدمة للطبيعة ولو سلم فليس مقدمة منحصرة لامكان حصول الطبيعة في ضمن غير هذا الفرد من الافراد فلا وجه لكون الفرد واجبا
عينيا عقليا كما انه ليس واجبا عينيا شرعيا ايضا واما الثالث وهو الوجوب التخييري الشرعي فبطلانه اوضح بحيث لا يكاد يخفى
على احد اذ المفروض ان ما صدر من المولى ليس الا امرا عينيا متعلقا بطبيعة كلية واما الرابع وهو الوجوب التخييري العقلي فلان
المراد به ان حكم العقل بنفسه كالتزامها بالتخيير باتيان واحد من الافراد الخاصة بان يحكم بوجوب الاتيان باحدها او حكم بان الشارع اوجب
احد الافراد على وجه التخيير الشرعي وكلاهما باطلان اما الاول فلان حكم العقل من قبل نفسه بوجوب احد الافراد اما مستند
الى كونه مما يستقل العقل بحسنه وهو مفروض الانتفاء او الى كونه احد مقدمات الواجب العيني وهو ايضا باطل لبطلان مقدمية الفرد
للطبيعة التي هي الواجب العيني واما الثاني فلانه ليس هنا ما يستكشف عنه العقل حكم الشارع بوجوب احد الافراد تخييرا سوى
ايجاب الطبيعة المطلقة ولا دلالة فيه على ذلك بوجه من الوجوه فلا يتصف الفرد بالوجوب بوجه من الوجوه نعم اذا تحقق الفرد في الخارج
تحقق عليه الطبيعة ويحصل الامتثال عند وجوده فغاية ما يلزم في المقام كون الفرد الجامع متصفا بالحرمة ومصداقا للواجب لا كونه واجبا
وحراما فان قلت ان كل وصف ثبت للطبيعة فلا بد من ثبوته لمصاديقها ايضا ضرورة ان الملازمة الثابتة للكلي ثابتة لمصاديقه
المامور ذلك من الاوصاف الثابتة للطبيعة قلت لا نسلم ذلك على الاطلاق ضرورة ان الجنسية والنوعية والكلية مثلا ثابتة لطبيعة
الحيوان والانسان مع انها لا تسري الى مصاديقها فلعل الطلب والوجوب ايضا من هذا القبيل بل هو كذلك قطعا لما عرفت انفا ان
الوصف الثابت للطبيعة هو الوجوب العيني وعدم اتصاف المصاديق به قطعي فكيف يدعى كونه من قبيل الملازمة الثابتة للكلي

والتخيير فان قلت ان العقل وان لم يحكم باتصاف المصاديق بالوجوب لكنه يحكم حكما بديهيا بكون الافراد ماذونا فيها وكون المكلف مخيرا في الامتثال
باي فرد من الافراد فيلزم كون الفرد الجامع ماذونا فيه ومحرما ممنوعا عنه وهو ايضا محال قلت لا نسلم حكم العقل بذلك ودعوى البداهة ممنوعة
نعم يحكم العقل حكما تصديقيا وضعيا لا تكليفيا بان الطبيعة تحصل عند احد المصاديق وان الامتثال بالطبيعة المطلوبة عينا يتحقق بايجاد كل
واحد من الافراد متساوية في ذلك فيتخيل مما ذكرنا انه يحكم بثبوت الاذن التكليفي الشرعي وقد عرفت انه ليس كذلك ولا ريب ان مثل ذلك لا ينافي
حرمة الفرد الجامع لامكان اجتماع ذلك مع الحرمة قطعا فان قلت حكم العقل بالاذن التكليفي في المصاديق المباحة مما لا يمكن انكاره فكيف
يمنع حكمه قلت نعم ولكنه ليس اذنا حاصلا من الامر المتعلق بالطبيعة وانما هو الاذن الشرعي الذي كان ثابتا له مع قطع النظر عن الامر بالطبيعة
وهو الاذن المتعلق بالعنوان الاخر فان قلت ان انكار هذا خرق انصافنا اذا عرفنا تعلق امر الزامي بطبيعة مخصوصة من الافعال ان هو
يلزمنا على ايجاد فرد من الافراد تخييرا فكيف ينكر اتصاف الفرد بالوجوب التخييري قلت نعم ولكن ذلك الزام بامتثال الامر المتعلق بالطبيعة
عينا من جهة ما ذكرنا انفا من تصديقه بتحقق الامتثال مع ايجاد فرد من الطبيعة ولا حكم له بالنسبة الى خصوص الافراد الا بما ذكرنا من الحكم التصديقي
الوضعي فان قلت انكم ان لم تقولوا بكون الفرد متصفا بالوجوب بوجه من الوجوه المذكورة فما مناط الامتثال ومن اين يتصف الفرد بالحسن
الشرعي مع انه عبارة عن مطابقة الفعل للامر والمفروض انه لم يتعلق به امر على ما ذكرت قلت ان صدق الطبيعة المامور بها وانطباقها على الفرد
كاف في اتصافه بالحسن ولا حاجة الى اشتراط عروض الامر المتعلق بالطبيعة اذ يصدق على الفرد انه مطابق للطبيعة المامور بها ولا يشترط
في تحقق الامتثال بفعل تعلق الامر به بوجه لكفاية تعلق الامر بما يصدق على ذلك الفعل هذا غاية ما يمكن ان يقال فيه والجواب
عما ذكر بوجوه احدها انا قد بينا سابقا ان الطبيعة الكلية التي تعلق بها الامر ليست الا الافراد الموجودة في الخارج الا انه انضمت اليها
بعض لوازم الوجود من الامور المشخصة لها فلا بد من اتصاف الفرد بما يتصف به الطبيعة من المطلوبية والمبغوضية وغير ذلك ودعوى انه لا يلزم
ثبوت ما يتصف به الطبيعة للافراد مما لا معنى له بعد ذلك نعم لو كانت الطبيعة امرا مغايرا للافراد تغايرا خارجيا حقيقيا لقلنا به لكنه مما لا
يتفوه به ذو شعور والنقض بمثل الجنسية والنوعية والكلية في غير محله لانها من الاحكام اللاحقة للطبيعة بشرط اعتبارها معراة عن الوجود
الخارجي او بشرط وجودها في الذهن ولذا تحمل على الصورة الكلية المنتزعة من الحيوان انه جنس ولا تحمل على الصورة الشخصية وبعبارة اخرى ان تلك
الاوصاف عارضة للطبيعة في لحاظ اعتبارها طبيعة من الطبائع ومن هذا الاعتبار امر وحداني لا تكثر فيها اصلا والطلب من الامور التي لا
يعقل اتصاف الطبيعة به في الواقع في ذلك اللحاظ وانما هو من قبيل السواد والبياض اللاحقين للطبائع من حيث الوجود كما انه يوجد الطبيعة
ابيض واسود كذلك يوجد مطلوبا لا بمعنى ان الطلب يتعلق بها بعد وجودها فان الطلب في الافراد بمثابة اللون الخارجي في الاجسام فالطلب
اذا تعلق بالطبيعة على نحو الاطلاق يلزم عقلا ثبوته للافراد بحكم العقل فلا يجوز تعلق النهي بطبيعة اخرى متحدة معها في بعض المصاديق على
الاطلاق فان قلت ان اللازم من ذلك كون جميع الافراد واجبا عينيا ان ادعيت سريان وجوب الطبيعة الى كل فرد منها او الفرد
الذي به ان ادعيت سريانه الى خصوص ذلك الفرد والاول مستلزم لكون التكليف بالطبيعة تكاليف متعددة وايجابات
كثيرة على وجه العينية والثاني مستلزم لعدم اجزاء فرد اخر عنه لو فعل وكلاهما خلاف الضرورة قلت ان ما يقضي ببطلانه
الضرورة كون الافراد جميعا او خصوص الفرد المأتي به واجبا على سبيل العينية بحيث لا يسقط التكليف عن سائر الافراد بايجاد واحد
منها ونحن ايضا لا ندعيه وانما ندعي ان الفرد نفس الطبيعة المطلوبة التي هي الواجب العيني وانه كلما وجد فرد وجد ذلك الواجب فالفرد
هو الواجب فالفرد هو الواجب العيني بهذا المعنى ولا يلزم عليه شيء من المحذورين وعدم اطلاق الواجب العيني على الافراد لعله من جهة
ظهوره في المعنى الاول وقد مرت الاشارة الى ذلك الاشكال وجوابه في المقدمات فراجع وان شئت قلت ان الافراد واجبات
تخييرية الحاكم به العقل بعد ملاحظة اطلاق الامر فانه يستكشف من اطلاق الامر ان المطلوب وجود تلك الطبيعة كيف كان وبعد

ملاحظة ان الطبيعة متكثرة وجودا فاحكم بان كل واحد من تلك الوجودات مطلوب للآمر على نحو البدلية وقد عرفت سابقا ان الفرد هو الطبيعة الموجودة فهو واجب
تخييرا ولكن التحقيق ما ذكرنا اولا من انه ليس هناك الا ارادة واحدة واردة على نفس تلك الطبيعة من دون اشتراط بشيء من الخصوصيات المتقومة بها في
الوجود الا انها اذا اتيت لها الطبيعة من حيث انها طبيعة واحدة لم يشترط فيها شيء آخر فالطبيعة انها واجب عينا بمعنى انه لا يجوز تركها في الطبائع
ولا يجوز تركها بالمرة واذا اتيت الوجودات تلك الطبيعة فتلك الوجودات انها واجبات تخييرية بمعنى ان لكل واحد منها دخلا في حصول الامتثال
لكونه نفس الواجب الطبيعي فما اقتضاء الطبيعة الوجوب العيني انه من حيث ملاحظة مع قطع النظر عن الطبائع وما اقتضاء الوجوب التخييري من حيث
ملاحظة انها متكثرة الوجود والمطلوب احد تلك الوجودات كما هو الحال في كفارة شهر رمضان فانه واجبة عينا والخصال الثلث الترتيب
نفس الكفارة الواجبة واجبات تخييرية بل التحقيق ان جميع الواجبات التخييرية واجبات عينية في الواقع بمعنى انها افراد لامر هو قدر مشترك بينها
وهو المتصف بالمطلوبية والمحبوبية على وجه العينية الا ان الشارع امر بخصوص الافراد تخييرا لعدم قابلية المكلف لمعرفة ذلك الامر المشترك وان شئت توضيح
الحال فانظر الى حال الاطباء فانهم اذا لاحظوا مريضا وعرفوا مرضه وان دواءه في مزاجه ان مطلق التبريد نافع يأمرونه بالتبريد وان داووا غير مزاجه
ان النافع هو التبريد على وجه خاص وقدر مخصوص بحيث لا يكاد يبان ذكر الوجه للمريض يأمرونه بالدواء الذي يترتب عليه التبريد على الوجه المقصود
فان كان متعددا يأمرونه على وجه التخيير فان الواجب العيني هو التبريد على الوجه المقصود بل ذكر قضية العقل في الامر بشيء على وجه التخيير انه
لا يكون لغرض من الاغراض فالواجب في الحقيقة انما هو ما يترتب عليه ذلك الغرض وهو واجب عينا وبالجملة انا كلما نتامل عن تراجع وجدانا
نرى ان معنى طلب الطبيعة طلب ايجادها في الخارج وان ما يوجد في الخارج لابد من كونه مطلوبا محبوبا ولذلك يلزمنا العقل على ايجاد فرد ومنها يحصل
به الامتثال وذكروا ان الامتثال هو محض الصدق حالا معنى له في العقل اذ الامتثال هو فعل متعلق به الامر وثانيهما انه لا سبيل الى الوجه الثاني
عدم الملازمة بين وجوب الطبيعة ووجوب الفرد وعدم السريان وقلنا بان العقل يحكم حكما وضعيا تصديقيا بان الطبيعة تحصل في الخارج بحصول
الفرد وان الامتثال يحصل بايجاد فرد منها فنقول ان العقل بعد ملاحظة تعلق الطلب بالطبيعة على نحو الاطلاق وان الطبيعة تتحقق
بتحقق فرد منها يحكم حكما قطعيا بكون الافراد ماذونا فيها من قبل الشارع وان طلب الطبيعة على الاطلاق ملازم للاذن في الافراد كذلك وعليه فلا يلزم
المحال ودعوى ان الحكم بذلك انما هو من جهة حكم الشيء بالعنوان الاخر المتصادق مع الطبيعة الواجبة باطلة ضرورة ان ذلك الحكم حاصل
عند العقل بعد ملاحظة المقدمتين المذكورتين وان لم يعرض من الشارع حكم اخر للعنوان الاخر وثالثها ان العقل لا يتوقف في حكمه بامتناع
اجتماع الضدين بين ما كان الاجتماع في شيء واحد شخصي باعتبار جهة واحدة وبين ما كان الاجتماع باعتبار الجهتين بان يكون مصداقا للطبيعتين
متغايرتين مفهوما ويكون كل واحد منهما محلا لاحد الضدين وبعبارة اخرى لا فرق في الاستحالة بين ما كان الضدان من الاوصاف العارضة للاشخاص اولا وبالذات
وللاشخاص باعتبار الصدق كما اشار اليه الفاضل التستري في تعليقه على المقام حيث قال لا يخفى ان تعلق التكليف بالطبيعة لا بشرط كما هو
التحقيق او بالفرد الخاص كما هو راي بعض الاصوليين لا يتفاوت اما الثاني فظاهر واما الاول فلان تعلق التكليفين المتضادين كالامر والنهي
كما يستحيل بالنسبة الى الفرد الواحد كذلك مستحيل بالنسبة الى التحقق الواحد للطبيعة لا بشرط شيء فلا ينفع في الجواب منع تعلق التكليف بالفرد انتهى
والتحقيق في ذلك ما ذكرنا اولا من اتحاد الطبيعة والفرد في الوجود ورابعها ان ما ذكر مستلزم لجواز كون الفعل الواحد قبيحا ومصداقا للحسن
اذا انطبق الواقع بين الحسن والقبح بناء على ان الحسن والقبح في الواقع يتبع الوجوب والحرمة فلابد من التزام ذلك مع انه بديهي البطلان اذ لا يمكن كون الفعل الوجه الرابع
الواحد الى جهة قبيحا وحسنا نعم يجوز اجتماع جهات الحسن والقبح لا ثبوت صفة الحسن والقبح فيه فعلا ولا يبعد ان يلتزم الخصم بذلك فان ذلك
ليس بعيدا ممن يجوز ذلك فله ان يقول ان الفرد قبيح ومصداق للحسن ومنها ما هو اتفاق الحال لا يخلو بالنقض وهو امران
احدهما دعوى ان اهل العرف يحكمون بحصول الامتثال والاثم معا عند امر المولى بطبيعة ونهيه عن طبيعة اخرى بينهما عموم من وجه واتيان العبد
للفرد الجامع كما في مثال الخياطة الذي تقدم في المقام الاول وثانيهما دعوى حكم الشرع به في مثل العبادات المكروهة والمحبة للاجتماع

المقام الثالث

للاجماع على حصول الامتثال مع حزازة الكراهة فيها عند اتيان المكلف بها والجواب عنها قد سبق في المقام الاول فلا نعيده المقام الثالث في بيان
الحق في التحرير الثالث من التحريرات المتقدمة لمحل النزاع وهو انه هل يسقط التكليف المتعلق بالطبيعة باتيان الفرد المحرم فيحصل الاثم وسقوط
التكليف معا مطلقا ام لا مطلقا ام يفصل بين ما كانت الطبيعة الواجبة من العبادات وبين ما كانت من التوصليات فيسقط على الثاني دون الاول
وجوه وكل القول منحصر في الاول والاخير فالاول مختار الفاضل في القوانين والاخير مختار بعض مشايخنا وجملة من متاخري المتأخرين من العلماء فنقول الوجه الاول
بالوجه الثاني ويمكن التمسك للقول الاول بوجوه الاول ان الظاهر من اطلاق الامر بمقتضى فهم العرف ان الآمر لم يتصوره حين امره سوى
نفس طبيعة الفعل ولم يتعلق غرضه الا بايجادها في الخارج بمعنى ان الظاهر من محله على الاطلاق ان الغرض الذي دعا الآمر الى الطلب انما هو شيء
يترتب على وجود تلك الطبيعة كيفما وجدت ضرورة انه لو كان غرضه ما يترتب على وجودها على نحو خاص لقيده به فاذا حصلت الطبيعة
في الخارج ولو على الوجه المحرم لابد من سقوط الطلب لحصول الغرض الذي دعا الآمر الى طلب الطبيعة فان قلت ان التكلم في هذا المقام
انما هو بعد البناء على الامتناع في المقامين السابقين كما مر في المقدمات وبعد البناء عليه لا وجه لهذا الكلام للعلم بان طلب الآمر انما تعلق
بالطبيعة المقيدة فلم يبق الامر على اطلاقه حتى يحكم بحصول الغرض في اتيانها على الوجه المحرم قلت ان التقييد قد يكون لاجل عدم
وجود المقتضي في بعض افراد الطبيعة مع قابلية تلك الافراد لتعلق الامر والطلب بها لو كان المقتضي موجودا فيها كما لو فرضنا ان الطهارة
في الواقع صفة لا يحصل بالغسل بماء الكبريت مثلا فان الآمر انما قيد الغسل لان داعيه الى الامر به حصول الطهارة يقيد امره وطلبه بغير ماء
الكبريت لعدم وجود المقتضي فيه ومثل هذا التقييد لا يكون الا للغافل بعدم العلم بمقتضيات الواقعية في الامور الشرعية ولا يحكم
بحصول الغرض في هذا التقييد اذا وجد الطبيعة على غير الوجه الذي تعلق به الطلب وقد يكون التقييد من جهة عدم قابلية بعض الافراد
لتعلق الطلب لقصور الطلب عن ذلك وان كان المقتضي موجودا فيه وهو ايضا على قسمين احدهما ان يكون ذلك البعض الذي لا
يتعلق به الطلب متصفا بالمحبوبية والمرغوبية التي هي من مبادئ الارادة التكليفية الا ان الارادة قاصرة عن شموله له كالافراد المباحة الصادرة
من المكلف سهوا او غفلة او اضطرارا فانها وان كانت مساوية للافراد الواقعة على القصد في جميع الآثار الوجودية التي دعت الآمر الى طلب
الطبيعة الا انها لا يتعلق بها الطلب وان كان الآمر راضيا لوجودها وراغبا فيه ضرورة انه لا معنى لتوجيه الارادة التكليفية نحو الساهي
والغافل كما بينا في بحث مقدمة الواجب ومن هذا القبيل ايضا ضد الواجب الموسع عند مضايقته مع كون احدهما اهم اذ غير الاهم محبوب
وان لم يكن مطلوبا عند معارضته مع الاهم وثانيهما ان يكون ذلك البعض متصفا بالمبغوضية ايضا كالافراد المحرمة للطبيعة فانها مع كونها
غير مطلوب وغير مراد لا يكون محبوبة ايضا فان كان التقييد لاجل عدم وجود المقتضي وهو القسم الاول لا معنى للحكم بالسقوط باتيان
الطبيعة على غير الوجه المطلوب لعدم حصول الغرض ح واما اذا كان التقييد لاجل عدم القابلية ووجود المانع عن الطلب فيحكم بالسقوط
لان التقييد ح انما هو من اجل اتصاف تلك الافراد بالايجاب اراداتها لا لاجل عدم ترتب الغرض على وجودها فان المفروض ان جميع الافراد
متساوية في ذلك الا ان بعضها حالا لا يمكن طلبه من اجل قصور الطلب عن الشمول له محبوبا كان كما في القسم الاول من الثاني او مبغوضا كما في الثاني
منه فتبين ان تقييد الامر بالنهي لاجل استحالة الاجتماع عقلا لا يقتضي عدم السقوط لو اتى المكلف بالفرد الجامع لان الظاهر من اطلاق الامر ان
الغرض مترتب على مطلق وجود الطبيعة وان كان الطلب متعلقا بوجودها الخاص فالغرض اعم من المطلوب فان قلت من اين يعلم ان
التقييد في موارد اجتماع الواجب والحرام من القسم الاخير دون القسم الاول مع كون التقييد بالدليل اللفظي قلت ان اطلاق الامر
يدل على ذلك اذ لو كان الغرض مترتبا على خصوص المقيد لبينه بالخصوص ولم يكتف ببعض القرينة العقلية فتامل فصار الحاصل انه
اذا علم ان النهي المتعلق ببعض افراد الطبيعة انما هو من اجل عدم وجود المقتضي للطلب فيه وعدم ترتب الاثر المقصود عليه
لا يسقط التكليف باتيان الفرد المحرم واما اذا علم انه لاجل امتناع تعلق الطلب لمانع من تعلقه به كان يكون طلبه قبيحا كما في القسم

الاول من الثاني ان يكون مفسدة اكثر كما في القسم الثاني منه يسقط التكليف بحصول الغرض الداعي الباعث على الطلب وان لم يعلم شيء منهما فقضية
الاطلاق هو الحكم بالسقوط ايضا الثاني بناء اهل العرف والعقلاء اذ ديدنهم على ذلك كما يعرف ذلك من الامثلة العرفية كما ذكرناه سابقا من مثال
الخياطة وغيره فانهم لا يشكون في سقوط الطلب قطعا الثالث حكم الشارع بذلك في بعض الموارد منها العبادات المكروهة اذ بعد الثالث
الحكم بامتناع كونها مطلوب الفعل والترك كما عرفته في المقام الاول وبامتناع حصول الامتثال بها كما بيناه في المقام الثاني لابد من القول بكونها
مسقطات للتكليف اذ لا امتناع في ذلك عقلا ونقلا اللهم الا ان يقال ان كون تلك العبادات منهية عنها مما لم يثبت بعد بل التحقيق
عدم تعلق النهي بها كما ستعرفه في مقام التاويل لها ومنها العبادات الموسعة التي تقع في زمان الواجبات المضيقة فان الظاهر من الاصحاب
انهم لا يحكمون بفساد تلك العبادات في الذمة مع ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص فلولا سقوط التكليف باتيان الفرد الحرام لما
كان وجه لسقوط تلك التكاليف وفراغ الذمة عنها بعد الحكم بامتناع اجتماع الامر والنهي وحصول الاثم والامتثال معا باتيان الفرد المحرم
كما هو المفروض اللهم الا ان يمنع سقوط تلك التكاليف اذا كانت من الواجبات التعبدية او يمنع من استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص
لمنع مقدمية ترك الضد للضد الاخر ولكنه ليس بنافع لان الامر بالشيء وان لم يستلزم النهي فلا ريب انه يستلزم عدم الامر كما حققه البهائي ره
والعبادة بدون الامر اذا صح نهيه مع النهي لهم لاتحاد المناط اللهم الا ان يقال بالفرق من جهة امكان قصد التقرب بها اذا كان عدم تعلق
الامر لاجل المانع مع كونها محبوبة ومرغوبة للقطع بكونها امرا محبوبا مرغوبا دون ما اذا كان لاجل تعلق النهي وكونها مبغوضة فانه لا يمكن
قصد التقرب وللقول الثاني على السقوط في الواجبات التوصلية ما مر انفا للقول الاول مضافا الى الاجماع اذ لا خلاف
فيه وعلى عدم السقوط في التعبديات التي يعتبر اشتراط قصد القربة فيها ان الغرض المقصود من العبادات والمصلحة الموجبة للطلب منوط
باتيان الطبيعة على وجه القربة ومن الواضح انه لا معنى لاتيان الحرام بقصد القربة اذ لا يتحقق قصد القربة الا مع كون الفعل الصادر من المكلف
مامورا به من الوجوه وبعد ذلك بعدم جواز اجتماع الامر والنهي في فعل واحد كما اوضحناه في المقام الاول يكون الفعل خاليا عن الامر بالمرة فلا يمكن
قصد القربة ودعوى كفاية الامر المتعلق بالطبيعة لذلك ممنوعة لما عرفت في المقام الثاني كما ان دعوى كفاية قصد الدخول في ذي المتعدي
بايجاد صورة العبادة وان لم يكن موجبة للقرب والزلفى بل مورثة للبعد والنفرة ايضا مما لا يدل عليه امارة ومن هنا يتضح الجواب عن الوجه
الاول فان اطلاق الامر لا ينفع بعد معلومية التقييد الشرعي الكاشف عن عدم وجود المقتضي في الواجبات التعبدية اذا حصلت على وجه القربة
ضرورة عدم ترتب الغرض على غيره ومع قصد التقرب واما الجواب عن الوجه الثاني فان الامثلة العرفية كلها توصليات صرفة اذ ليس لهم
تعبديات خالصة ولعل السقوط في التعبديات الصرفة بل ندعي ان بناءهم على عدم السقوط عند معرفتهم بالاحكام الشرعية وملاحظتهم لانقسام
التكاليف الى التعبدية والتوصلية واما الجواب عن العبادات المكروهة فما سيجيء في توجيهها واما الجواب عن الواجبات
الموسعة الواقعة في زمان المضيقات فالالتزام بالبطلان في التعبديات لو لم يقم اجماع على السقوط اذ لا وجه منه بعد قضاء الدليل والاجماع
غير معلوم ولو ثبت في مقام لكشف عن ان المكلف فيه مقبول مانع من المزاحم الترك اكتفاء فيه قصد القربة الحقيقية واما المشروط فيه قصد العنوان
المامور به وان كان ما اتى به منهيا عنه وقد يجاب عنها بالتزام كون الموسع مامورا به واجاب عن محذور لزوم اجتماع الامر والنهي والحرمة الغيرية
بان النهي عن الموسع انما هو في مرتبة الامر بالمضيق والامر به مترتب على حصول معصية الامر المتعلق بالمضيق فلا ينافي الموسع ح وانما هو مامور به فقط
بمعنى ان الامر بالمضيق مطلق والنهي عن الموسع كذلك ولكن الموسع مامور به على تقدير ترك المضيق وحصول العصيان من المكلف وتمام الكلام في ذكر
وقد مرت الاشارة اليه في بحث وجوب المقدمة وهو كما ترى بمعزل عما تصور امكان النهي عما هو متفرع على سبيل الملازمة على الامر به في حال واحد
ان المسئلة من المعضلات التي خفيت عن الاذهان بعد البناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي وعدم امكان قصد القربة بالفرد المحرم ومما
ما يمكن ان يقال في المقام ان الاسقاط على خلاف ما يظهر من ملاحظة كون الشيء واجبا تعبديا وان كان محققا في نفسه لكون الاسقاط على خلاف

المطلب الاول

خلاف الاصل كما عرفته سابقا فما لم يقم دليل على الاسقاط لا يحكم به بعد ثبوت التعبدية بخلاف التوصليات فانه لا يحتاج الى دليل على الاسقاط
والله العالم وحيث فرغنا عن الكلام في نفس المسئلة ينبغي التنبيه على مطالب مهمة مناسبة للمسئلة وقد وعدنا ذكرها بالاشارة الى
بعضها فيما سبق فلنقتصر به الاول انه قد ينقدح في المسئلة تفصيل بين العقل والعرف فيجوز عقلا ولا يجوز عرفا ونسب ذلك
الى الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد حيث قال في مسئلة بطلان الصلوة في الدار المغصوبة في مبحث مكان المصلي بعد التكلم في خصوص الصلوة ما
هذا لفظه واما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو تصرف في ملك الغير حيث وقع في فضائه لكنه بعيد فلا يبعد والا فتحت
ثم قال ره ويمكن بطلان الوضوء من جهة انه مامور بالخروج فان نشتغل عن ذلك فصار حراما فيبطل كما اثم لو فرض عدم تفيته فيه من حيث هو
الخروج حتى يحصل المنافات ويمكن ان يقال لا شك في انه مامور بالوضوء في المكان المباح او ان الشارع لا يجوز الوضوء في المكان المغصوب وهو ظ
والمفهوم عرفا حتى نقل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء وبطلانه ولانه لم يأت بالمامور به عرفا نعم العقل يجوز لو صرح بانه لو فعلت في المكان
المغصوب بعد نهيك عنه لصح وعوقبت بالفعل وتقبله يمكن القول في كثير من العبادات بل في بعض المعاملات والمناكحات انتهى ما اورده
وموضع الاستفادة من كلامه هو قوله نعم العقل يجوز الصحة بعد قوله ولانه لم يأت بالمامور به عرفا لكنه غير صريح في التفصيل بل ولا ظاهر
كما يظهر بعد التامل وقد ينسب ذلك الى الطباطبائي ره ولم يوجد اشارة اليه في مؤلفاته وهذه مسموع عنه شفاها وكيف كان فهو من الوهن بمكان
وتوضيح الحال في ذلك ان التفصيل بين العقل والعرف مما لا وجه له بالنسبة الى شيء من التحريرات الثلثة المتقدمة اما الاول فلان الكلام
فيه انما هو في امكان اجتماع الارادتين في شيء واحد من جهتين وقد عرفت ان العقل فيه حاكم بالامتناع ومع ان الكلام فيه انما هو في امر
عقلي ولا مسرح لمراجعة العرف عنه الا لاجل التشكيك في حكم العقل واما الثاني فلما عرفت من تطابق العقل والعرف في الحكم باسقاط
التكليف بالفرد المحرم الجامع بين العنوانين ودعوى ان العقل يحكم بالاسقاط دون العرف مما لا دليل عليه بل ربما يدعى الضرورة بل العرف يحكم بالاسقاط
وترتيب حكمه بالامتناع في التحرير الثاني ولذا قلنا بالاسقاط مع قولنا بالامتناع في ذلك التحرير والظاهر ان هذا التفصيل ليس ناظرا الى التحرير الاول
والثالث لعدم ملائمته لهما اذ ليس الكلام فيهما في امر يرجع فيه الى العرف وانما هو ناظر الى التحرير الثاني لان الكلام فيه في التزام التقييد في
واحد من الامر والنهي المتعلقين بالطبيعتين وعدمه فيمكن تخيل التفصيل نظرا الى ان الدليل اللفظي الذي اقامه المجوزون فيه على بقاء الاطلاق
ناظر الى حد الدليل المتعلق بما زعموا تقتضي الجواز والمراجعة الى طريقة اهل العرف وملاحظة انهم يحكمون في مثله بتقييد احدهما بالاخر
يقتضي الامتناع فيجمع بينهما بهذا التفصيل ولكنه واضح الفساد لان المراد من هذا التفصيل في هذا التحرير اما اثبات الفرق بين العقل والعرف
في الحكم مع اتحاد الموضوع في الحكمين بان يدعى ان العقل يحكم بالجواز على تقدير كون متعلق الامر والنهي هو الطبيعة وان العرف يحكم بالامتناع
على ذلك التقدير او اثبات الفرق بينهما مع اختلاف الحكم والموضوع كليهما بان يدعى ان العقل يحكم بالجواز فيما اذا كان متعلق الامر والنهي
الطبائع والعرف يحكم بالامتناع فيما اذا كان متعلقهما الافراد او اثبات الفرق بينهما في تشخيص الموضوع مع اتحاد حكمهما بان يدعى ان العقل
والعرف متطابقان في الحكم بالامتناع على تقدير تعلقهما بالافراد الخارجية وبالجواز على تقدير تعلقهما بنفس الطبيعتين المطلقتين الا ان اهل
العرف يفهمون من الاوامر والنواهي انها متعلقة بالافراد ولذا يحكمون بتقييد احدهما بالاخر ولكن العقل لا يرى بانها تتعلق بنفس الطبائع
المطلقة الجامعة في الوجود الخارجي فيحكم بعدم التقييد والكل فاسد اما الاول فواضح اذ العرف هم العقلاء فكيف يحكمون على خلاف ما
يقتضيه العقل الصحيح ولا اظن المفصل ان يدعي ذلك اذ لا معنى لدعوى حكم العرف على الاطلاق بعد حكم العقل بشيء مع انه بعد
تشخيص متعلق الامر والنهي والتنكر في ما هو المراد منهما بمعونة اللغة او العرف لا ينبغي الرجوع الى العرف في جواز الاجتماع
وعدمه اذ ليس ذلك مما يرجع فيه الى العرف من حيث انهم اهل العرف نعم يرجع الى طريقتهم من حيث انهم عقلاء ولا تشكك في ما هو المركوز
في العقول وبعد معرفة حكم العقل تفصيلا لا حاجة الى مراجعتهم ولو فرضنا المراجعة لا معنى للحكم بما يقتضيه عقله مع كون اهل العقول

على خلافه الا بعد ملاحظتهم اياه وبعد ملاحظتهم لا معنى للاقتضاء بمقالتهم في القول بان العرف حاكم بالتقييد مع فهمهم تعلق الاوامر والنواهي بالطبايع الكلية
واعتقادهم بتعدد متعلق الامر والنهي بخلاف العقل فانه لا يحكم بالتقييد حالا معنى له لان فهم التقييد موقوف على فهم التعارض والتعارض امر يعرف
بالعقل فقد فرضتم عدم حكم العقل بالتعارض ~~بعرف~~ بحقيقة وبالجملة لا معنى لحكومة العرف في باب التعارض غير ما هو من قبيل التشكيك في الحاكم في الاول
هذا مضافا الى المنع الشق الاول من التفصيل فهو حكم العقل بالجواز كما بيناه واما الثاني فلانه ليس تفصيلا في المسئلة اذ العرف ليس مطابق للعقل في الموضوع
الذي يحكم فيه العقل بالجواز لو سلنا ذلك كان العقل ليس مطابق للعرف في الموضوع الذي يحكم فيه العرف بالامتناع فلا ملاحظة حكم العقل بالنسبة الى موضوع
وملاحظة حكم العرف بالنسبة الى موضوع اخر وعند ذلك تفصيلا حالا معنى له اذ المستفاد من الخطابات الشرعية والعرفية اما الموضوع الذي يحكم فيه العقل
بالجواز والموضوع الذي يحكم فيه العرف بالامتناع وعلى التقديرين لا وجه للتفصيل لما عرفت من التطابق بينهما بعد احراز الموضوع هذا مضافا الى المنع حكم العقل
بالجواز في الموضوع الذي اوجبوا الحكم به فيه كما حققناه واما الثالث فلانه دعوى فهم العرف تعلق الاوامر بالافراد وحكمه بالتعارض والتقييد بعد الاعتراف
بان ما هو متعلق الطلب الطبيعة وانه لا يستحيل عقلا اجتماعه مع طلب تركه طبيعة اخرى متحدة معه في الوجود كما يراه المجوز ما لا شاهد عليها لان وجدان
اختلاف المقام الى العرف حصول التقييد في العرف العام او القرينة او الانصراف والاول معلوم العدم اذ اجماع الاصوليين منعقد
على عدم حصول التقييد بين الامر والنهي مع انه الاصل فكيف ينفيه وكذا الثاني اذ قد عرفت ان الطبايع موجودة في الخارج ومحكي اليها فليس
هنا ما يقتضي صرف اللفظ عن حقيقته ضرورة انه لا يخدش في العقل بقضايا المستفاد من قول الشارع صل مثلا الموضوع في اللغة لطلب طبيعة الصلوة
طلب الفرد فلا داعي الى صرفه عن حقيقته ومثلها الثالث اذ دعوى الانصراف لا بينة عليها وبالجملة ان هذا التفصيل مما لا وجه له لتوقف
ان فهم العرف حصول التعارض بين الامر والنهي وحكمهم بالتقييد اعدل شاهد على انه ممنوع ممتنع عقلا كون الشي مامورا به ومنهيا عنه ومن هنا يظهر
فساد ما بنى عليه بعض المجوزين للاجتماع من دلالة النهي على الفساد في المسئلة الاتية نظرا الى فهم العرف التخصيص ضرورة انه لا وجه لفهمهم ذلك على
تقدير جواز الاجتماع عقلا وان كان دعوى ذلك فيه لا تخلو عن وجه اذ المفروض تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر لكن مقيدا بقيد وذلك قابل
لان يكون سببا لفهم العرف وان قلنا بجواز الاجتماع في مسئلتنا هذه ولذا قال بدلالة النهي على الفساد في تلك المسئلة من يقول بالجواز في هذه
المسئلة عقلا وعرفا ولكن الحق ان فهمهم للتقييد انما هو لاجل ما هو مركوز في العقول من الامتناع ثم انه يظهر مما ذكرنا اشكال اخر على المجوز من
الاجتماع وهو انهم على ما قيل متفقون في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق مما كان متعلق الامر والنهي فيه عنوانا واحدا متعلقا بطبيعتين
بينهما عموم من وجه على حصول التعارض بينهما ولزوم الترجيح وتقييد احدهما بالاخر وذلك مناف لمذهبهم كما لا يخفى فيقتضي الجمع بين كلامهم في
مسئلتنا هذه والتفاقهم هنا التفصيل بين ما كان الامر والنهي متعلقين بطبيعتين يكون النسبة بينهما عموما من وجه وبين ما كان متعلقين بطبيعة واحدة متعلقة
بشيئين يكون النسبة بينهما عموما من وجه مع انه لم ينقل هذا التفصيل عن احد من المجوزين فقد يذب ذلك الاشكال بان العرف في مثل اكرم العالم
ولا تكرم الفاسق واضرب الشارب ولا تقتل الضارب وغير ذلك مما تعلق الطلب فيه بفعل متعلق بعنوان من الاعيان الخارجية يحكم بكون المطلوب هو الاشخاص
الخارجية لاجل وجود القرينة في اللفظ وان لم يحكم به في مثل صل ولا تغصب واحش وغير ذلك مما تعلق الامر فيه بفعل غير متعلق بالاعيان الخارجية والسر
فيه ان الامر في مثل قوله صل متعلق بالصلوة وهي طبيعة مطلقة والنهي في قوله لا تغصب ايضا تعلق بالغصب وهو طبيعة مطلقة والفرق بينهما متميز لكل طبيعة
ذاته بمعزل لكل منهما بذاته متميزة عن الاخرى من دون حاجة الى اعتبار الاضافة الى الخارج بخلاف الامر والنهي في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق
فان الامر تعلق بالاكرام مقيدا بكونه متعلقا بالعالم والنهي تعلق به مقيدا بكونه متعلقا بالفاسق وحيث ان متعلقهما شي واحد بحسب الطبيعة وهو
الاكرام وتمايز العنوان المامور به عن المنهي فيهما انما هو من اجل اعتبار الاكرام مضافا الى العالم والفاسق الذين هما من الامور الموجودة في الخارج
على سبيل التشخيص والتعيين فلا بد من صرف الامر والنهي الى الاشخاص الخارجية بان يكون قوله اكرم العالم مثلا في قوة قوله اكرم الاشخاص الموجودة ولا تكرم
الفاسق مثلا في قوة قوله لا تكرم الاشخاص فيكون الاكرام الذي وقع متعلق الامر من الامور اللاحقة للاعيان الخارجية اولا وبالذات لا باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها

اولا وللافراد ثانيا كما هو الحال في الاحكام الشرعية بالنسبة الى الافراد الخارجية حيث ان الوجوب لا حق لمفهوم الصلوة اولا وللصلوة الخارجية ثانيا واكثر فيه ان الاكرام
والسواد والبياض من الامور العارضة للذوات الخارجية المتاصلة في الوجود ولا ريب انه على هذا التقدير يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شخص الاكرام
المتعلق بعالم الفاسق فلا بد من التقييد وتعيينه اخرى كون متعلق الامر والنهي طبيعة واحدة بحسب الذات قرينة في العرف على ان المراد من الامر والنهي
افراد تلك الطبيعة لان الفرق بين العنوان المامور به والمنهي عنه انما هو باعتبار اضافته الى المتعلق لان الطبيعة المامور بها والمنهي عنها مع قطع النظر
عن اضافتها متحدة في الماهية فلا يمكن توجه الامر والنهي اليها من حيث هي هي فلا بد من ملاحظة الاضافة وبعد ملاحظتها لا بد من توجه الارادة الى الافراد
على وجه يكون افراد العالم مثلا متعلقا للحكم ابتداء لان الاكرام لا يتعلق بطبيعة العالم وانما يتعلق بافراد العالم اولا وبالذات فتعليق الامر على ما هو
متعلق بالاعيان قرينة على ان المراد هو الافراد لتعلقه بالخارج المتعلق بالفرد الخارجي فلا بد من التقييد لان الفعل الخارجي المتعلق بالفرد الخارجي لا يمكن
باعتباره متعددا ضرورة ان اكرام زيد العالم الفاسق فعل واحد متعلق بذات واحدة وانما يتعدد بالاضافة اعتبارا فيتحقق انه اكرام عالم واكرام فاسق
واكرام زيد وعمرو وهكذا وذلك المقدار لا يكفي في جواز الاجتماع بخلاف مثل الصلوة والغصب فان الصلوة في هذا المكان بدون اذنه ما كله صلوة وغصب
وهما طبيعتان متمايزتان بانفسهما وذاتيهما لانه صلوة وغصب بنفسه فلان على طريق العطف ولا يتحقق في اكرام زيد انه اكرم عالما واكرم فاسقا ولا
يكفي ما ذكره في عملية الادراك دون ان دعوى قرينة ما ذكر الفهم العرف من الجاهل مرجحات اد كون المتعلق للامر هو الفعل المتعلق بالاعيان
الخارجية لا يوجب كون المراد منه ذلك المتعلق هو الافراد لا الطبيعة وليس الاتحاد في اكرام زيد العالم الفاسق اظهر من الاتحاد في الحركة الواحدة التي
يصدق عليها العنوانات في مثل صل ولا تغصب وتعدد الاضافة بالعنوانين في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق واختلافهما في مثل صل ولا
تغصب واحش ولا تغصب لا يوجب الحكم بالتعارض والتقييد في الاول دون الثاني لاختلاف المحل المقصود فيه لكن الاضافة موجبة لتنويع
الى نوعين كما هو الحال في السجود لله والسجود للشمس والتحقيق ان ذلك كله تعسف بحت اقول ويمكن ان يوجه فهم التعارض في مثل اكرم العالم ولا
تكرم الفاسق بوجه اخر بان يقال ان الشرع في ذكر انه اذا كان الامر والنهي من قبيل صل ولا تغصب ينصرف الذهن الى الطبيعة لان المامور به والمنهي عنه
ليس متحققا عند المخاطب وانما هو معدوم حين الامر والنهي فلا بد في خطابه الذهن من الطبيعة من حيث هي بخلاف ما اذا كان من قبيل اكرم العالم ولا تكرم
الفاسق فان العالم والفاسق افراده موجودة في الخارج فينصرف الذهن الى تلك الافراد فلذا يفهمون التعارض فيه ويحكمون بالتقييد كما
لا يخفى فيه ويمكن ان يقال ان الظاهر من قوله اكرم العالم وجوب اكرام جميع العلماء ومن قوله لا تكرم الفاسق حرمة اكرام جميع الفساق
فيؤول الامر الى اجتماع الامر العيني والنهي العيني وهو مما اتفقوا على امتناعه وذلك لا دليل عليه مع انه لا يتم فيما اذا كان الامر
ظاهرا في الاطلاق كقوله اكرم عالما فالتحقيق ان فهم التعارض في مثله من ابين الايات على امتناع الاجتماع لعدم الفرق بين
المقامين ودعوى الفرق لا شاهد عليه **التنبيه الثاني** انه قد ظهر من ملاحظة الادلة المتقدمة انه لا فرق بين كون الامر والنهي
نفسيين او غيريين او مختلفين لوحدة المناط في الكل والظاهر انه لا خلاف بين القائلين في ذلك الا انه قد نسب الى صاحب
المعالم القول بالجواز فيما اذا كان الامر غيريا والنهي نفسيا ولكن الظاهر من كلامه بعد التامل انه لا يدعي جواز الاجتماع بين الامر الغيري
والنهي النفسي وانما يدعي سقوط الواجبات التوصلية اذا وجدت على الوجه المحرم وهو حق لا محيص عنه كما بيناه في التنبيه الثالث
من التنبيهات المتقدمة والوجه الذي استدل به على جواز الاجتماع فيما اذا كان الامر غيريا صريح فيما ذكرنا فانه قال في مسئلة اقتضاء الامر
بالشي النهي عن ضده في رد من تمسك على الاقتضاء عقلا بمقدمية ترك الضد لفعل الاخر ما هذا لفظه الذي يقتضيه النظر في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع
المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه
للامتثال وهم لا يقولون به انتهى ولا يخفى ظهور هذه العبارة في ان غرضه انه يسقط التكليف في الاوامر الغيرية بمجرد الاتيان بالمامور به فيها

وجه المقدمات على الوجه المحرم بل يظهر من كلامه هذا سقوط التكليف في مطلق الواجبات التوصلية حتى النفسيات منها وهو كلام متين فظاهره في
التفصيل بالنسبة الى التنبيه الثالث لا التنبيه الاول كيف ولا يعقل صدور ذلك عن مثله فكيف على مثله ضرورة ان اختلاف الوجه
بالنفسية والغيرية ليس بسبب اختلاف كيفية الارادة والطلب وانما هو بسبب اختلاف الغايات والاغراض الباعثة على الطلب وهذا لا يوجب اختلافا
في الاحكام الثابتة لنفس الطلب والارادة والادلة المتقدمة كلها دلت على امتناع اجتماع الطلب الوجوبي مع الحرمة مطلقا فلا يعقل الفرق
بين النفسي والغيري لان مناط الامتناع وهو التضاد حاصل فيهما معا وليس المناط في الامتناع اشتراط قصد القربة حتى يقال بان المقدمة
لا يشترط فيها ذلك فيجوز فيها اجتماع الامر والنهي وكيف كان فلا دليل على الجواز في المفروض بل الادلة المتقدمة دالة على امتناعه ولا مخالف
لصاحب المعالم في ذلك نعم قد خالف في صورة العكس وهو ما اذا كان الامر نفسيا والنهي غيريا حيث حكم باجتماعهما فيما كان كما صرح به البهائي
والفصول وشيخنا الفقيه ويتوهم عليه بعض تلامذتهم وحاصل مستندهم في ذلك ان مورد النهي الغيري متحصر فيما اذا كان شي ما في فعل
احد واجب ليكون تركه مقدمة لفعل الواجب كما هو الحال في اضداد الواجب حيث ان تركها مقدمة لفعل الواجب وكون الشي ضدا للواجب
لا ينافي كونه ايضا واجبا بالفعل الاخر جهة كون تركه مقدمة للواجب وهو نقيض وجوب تركه وهو مناف لوجوب فعله او من جهة كونه وجود
منافيا لوجوب الضد الاخر لكونه مانعا عن فعله وكلا المحذورين مرفوعان اما الاول فلان الواجب من المقدمة انما هو ما يتوصل به الى ذي
المقدمة فالواجب هو الترك الذي يتوصل فعلا الى الضد الاخر الذي هو الواجب الاهم لا مطلق تركه ولا ينافي وجوب هذا الترك لوجوب الفعل
الذي لا يتوصل بتركه الى فعل الاهم فالامر متعلق بالفعل المقيد بكون تركه لا يتوصل الى فعل الواجب الاهم والنهي متعلق بالفعل المقيد بكون
تركه يتوصل به اليه ولا يلزم على ذلك محذور اجتماع الوجوب والحرمة في شي واحد شخصي واما الثاني فلان وجوب الضد مناف لوجوب
الضد الاخر لو كانا في مرتبة واحدة واما لو كانا مترتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بغير الاهم على تقدير تركه للاهم فلا
منافاة بين وجوب الاهم ووجوب ضده لاعتبار الترتيب بينهما وبهذا الوجه يدفع المحذور الاول ايضا لان وجوب
غير الاهم مترتب على ترك الاهم فهو مطلوب الفرعي ولا يطلب تركه لاجل التوصل الى الاهم لان الامر به كان بعد حصول ترك الاهم هذا ما قد
استفاد من كلامهم وكلما تري فيه اذ لا نقدر على تصوير كون الشي مطلوبا حتما دينا على ما حكي الاطلاق من دون اشتراط الشرط
المقتضي ذلك لوجوب مقدماته كما يصح كون وجهه ليس مطلوبا ولا نفهم معنى الترتيب المذكور كي يرفع المحذور وقد اشبعنا الكلام في ذلك
بحث مقدمة الواجب فراجع ويكفي في بطلانه حكم العقل بالبداهة على انه يستحيل من الحكيم ان يطلب ايقاع فعلين في زمان معين لا يسع الا احدهما
بامرين وذلك الزمان بفعل احدهما خاف لو ان علم بانه لا يفعل ما امره اولا فانه عصيانه يوجب بجواز ذلك نعم يمكن كون الفعلين قد
مزاحمة ويكون المطلوب احدهما اقوى بحيث لو فات لم يجبر المصلحة الموجودة في الاخر ولكن اذا فعل الاقوى يحصل المصلحة الموجودة فيه ويجبر
ما فات من المصلحة الموجودة في الاضعف فيجوز للحكيم ان يقول لم اضاف في هذا الوقت الفعل الفلاني واترك الاخر ولو فعلت الاخر وتركت الفعل
الفلاني عاقبتك على تركه ولكن لا يحصل لك المصلحة الموجودة فيما اتيت به ولا يجوز له ان يقول افعل الفعل الفلاني واترك الاخر وان تركت الفعل
الفلاني فافعل الاخر وذلك الوقت الاعلى معنى الارشاد الى ان فعل الاخر في ذلك الوقت موجب لحصول المصلحة المترتبة عليه وقد عرفت
سابقا ان ذلك ايضا مشكل فيما اذا كان الفعل الاخر من العبادات التي لا يعقل فيها ذلك **الثالث** قد عرفت في المقدمات ان الثمرة بين القول
بامتناع الاجتماع وبين القول بامكانه انما هو حصول التعارض بين الامر والنهي على الاول دون الثاني فعلى الثاني لا حاجة الى ملاحظة الترجيح في سند
او دلالة او ملاحظة وعلى الاول لا بد منه وحيث بنينا عليه فلا بد من التوضيح فنقول اما الترجيح بالمرجحات السندية فمما لا وجه له في المقام
لعدم التباين الكلي على وجه لا يمكن العمل بهما اذ المفروض ان الامر والنهي بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ولا يجوز طرح شي منهما في غير
الفرد الجامع فالترجيح بالمرجح السندي لا ثمرة فيه بل هو موجب لاعتبار سند واحد بالنسبة الى مورد دون مورد اخر في ادلة ما بين

الاجتماع فرع وجود ... لا يقتضي العقل على الوفق كما بيناه ذكرنا في بحث التعادل والتراجيح نعم لا بد من الترجيح بالمرجحات الدلالية ان وجدت والرجوع الى
الاصول او الى التخيير على الخلاف فيه ان فقدت فان كان هناك مرجح خاص لاحدهما في خصوص مورد التعارض بان يكون قرينة على دخول الفرد الجامع في الامر او النهي
فلا بحث وان لم يكن هناك الا جنس الامر والنهي فمن المعروف ان النهي اظهر من الامر مطلقا فيقدم النهي قطعا وان كان الامر بالعكس فبالعكس مع انه خارج عن محل
الكلام وان كان عاما من وجه فهل يقدم الامر فلا يحكم بحرمته او النهي فيحكم بها او يتوقف ويرجع الى الاصول وجوه الا ان القول مختصر في الاخير
اولها مختار جماعة من المتاخرين وثانيها مختار المحقق القمي في القوانين والاول هو الصواب لان دلالة النهي على حرمة الفرد الجامع اظهر لانه كالعموم
ودلالة الامر على مطلوبيته بالاطلاق ولا ريب في ان العام مقدم على المطلق لان المطلق يدل على الاطلاق لاجل السكوت في معرض البيان وهو
بيان فلا دلالة له لو كان جعل المطلق بيانا للعام وقرينة للتخصيص لان شمول العام وضعي بخلاف المطلق ومن هنا هو المتعارف في العرف فانهم
يقدمون النهي عند تعارضه مع الامر التخييري وان لم يقدموه عند تعارضه مع الامر العيني ولعل السر فيه ما هو المركوز في العقول من ان ما يقتضي
الحكم المبني على التوسعة كالاباحة والاستحباب والوجوب التخييري لا يقاوم ما يقتضي الحكم المبني على الضيق كالحرمة والوجوب العيني
ولذا يحكم العقل بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة فان وجود المقتضي للاباحة في احد طرفي الشبهة لا يمنع عن الحكم بلزوم الاجتناب
لاجل وجود عنوان المقدمية عليه المقتضي لوجوب الاجتناب ولذا لا يحكم بالتعارض بين ما دل على حلية اكل الجبن واللبن ونحوهما
ما دل على حرمة اكل مال الغير او اكل بعض البلاد ومنها هو الوصف تقييد ما دل على استحباب الزيارة والتلاوة ونحوها والحوايج للمؤمنين
بما دل على حرمة الغناء واشباه المامور وكثير من الموارد في هذا الباب واسع في العرف فيظهر لمن تتبع عن وراتهم ومن هنا يظهر فساد ما قيل
بتعدي الى قوي ياخذ بجواز الغناء في مرثية الحسين صلوات الله عليه نظرا الى ملاحظة التعارض بين ما دل على استحباب الرثاء وبين
ما دل على حرمة الغناء وترجيح الاول على الثاني في مادة التعارض ولا ينافي ما ذكرنا ما ذكروه في بحث التعادل والتراجيح من انه لا بد من
ترجيح احد المتعارضين الذين بينهما عموم من وجه بالمرجحات الخارجية فانهم في ذكر المبحث يذكرون ما هو مقتضى القواعد في مقام التعارض
بين العامين من وجه من حيث انهما عامان من وجه مع قطع النظر عن كون احدهما اظهر ولانه من الاخر وليس كلامهم فيه ناظرا الى نفي الترجيح بغير
ما ذكرناه من المرجحات الدلالية الداخلية وقد يستند في ترجيح النهي على الامر بوجوه اخر ضعيفة منها ان الحرمة لمكان كونها مقتضية
للترك اسهل من الوجوب وفيه ما لا يخفى ومنها ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فالاخذ بالنهي والترك اولى لان في فعل المنهي عنه
مفسدة وفي فعل الواجب جلب المنفعة والاول اولى وفيه اولا انا نمنع كون المصلحة في ترك الحرام دفع الضرر والمفسدة وفي فعل الواجب
جلب النفع والمصلحة اذ لو كان كذلك لزم كون المعصية الصغيرة بفعل محرم جزئي اشد قبحا من ترك اعظم الواجبات فان الاول ارتكاب
للمفسدة والقبيح والمفسدة وفي الثاني تفويت للمنفعة وهو كما ترى وثانيا انا نمنع الاولوية ولو سلمناه فيما اذا كان المفسدة والمصلحة
متساويين مع انا لا نعلم التساوي وثالثا ان اولوية دفع المفسدة على جلب المنفعة انما ينفع فيما اذا ثبت حرمة شي ووجوب شي في الشبهة
احدهما بالاخر او اضطر المكلف الى تركها او فعلها معا بحيث لا يمكنه التخليص فانه يحكم في مثل ذلك برجحان تركها لان دفع المفسدة اولى
من جلب المنفعة وليس المقام من ذلك القبيل فان الفرد الجامع شي واحد مردد بين كونه حراما وواجبا تخييرا فلا ينفع فيه ذلك
الكلام الا ان يقال ان تركه يحتمل الحرمة والوجوب اولى من فعله لان تركه يحتمل ان يكون تفويتا للمنفعة ويحتمل ان يكون دفعا للمفسدة
وفعله يحتمل ان يكون جلبا للمنفعة ويحتمل ان يكون ايقاعا في المفسدة ودافعا الى ذلك ليس مما يعتمد عليه لتشخيص المراد من
من الالفاظ فلا معنى للترجيح به فان قلت ليكن تشخيص المراد بذلك بان يقال انه بعدما ثبت حكم العقل بالاولوية المذكورة
نعلم ان الشارع يقدم دفع المفسدة على جلب المنفعة ومقتضى ذلك ان ينهى عن الفرد الجامع لان فعله موجب للمفسدة المترتبة
على العنوان المنهي عنه وان كان موجبا للمنفعة المترتبة على العنوان المامور به قلت ان ذلك يستفيد بعد معلومية وجود

المصلحة والمفسدة في الفرد الجامع فانه يعلم ان تخصيص الشارع احدهما بالامر انما هو لاجل مزاحم المصلحتين ولم يدل دليل على ذلك اذ من المحتمل
ان يكون التخصيص لاجل عدم وجود المصلحة او المفسدة في الفرد الجامع الكلام الا ان يقال ان الظاهر من اطلاق الامر والنهي ان العنوان المامور به
علة الاطلاق بلازم للمصلحة الملازمة والعنوان المنهي عنه كذلك فيكون التخصيص لاجل التزاحم لا لاجل عدم المقتضي فتامل جيدا ومنها
الاستقراء تقريره ان التتبع في الاحكام الشرعية يقتضي ترجيح احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لان الشارع رجحه في موارد كثيرة فيحصل
الظن بذلك في المحل المشكوك فمن تلك الموارد ايام الاستظهار للحائض بعد انقضاء زمان عادتها قبل تمام العشرة مع عدم انقطاع
الدم فانها مامورة بترك الصلوة مع ان الامر فيها دائر بين الوجوب والحرمة ومنها الاستظهار بثلثة ايام في اول الحيض للمبتدئة
ومنها الشبهة المحصورة كالانائين المشتبهين بالطاهر فان الشارع حكم فيه بلزوم التيمم لان كلا منهما محتمل الحرمة وفيه اولا منع كون
الاستقراء بموردين او ثلثة وثانيا منع اعتباره وثالثا ان الموارد المستقرء فيها من الشبهات الموضوعية وما نحن فيه من الشبهة الحكمية
فلا يحصل الظن [illegible] ورابعا انه لم يعلم ان وجه الحكم بالحرمة في هذه الموارد المذكورة انما هو تقديم جهة الحرمة عند دوران الامر بينها
وبين غيرها حتى يحكم فيما نحن فيه بالحرمة لا لذلك بل من المعلوم ان الوجه فيه غير ذلك فان الوجه في ايام الاستظهار هو استصحاب الحيض وقاعدة
الامكان مع ان جماعة من الفقهاء على استحباب الاستظهار بعد العادة لا وجوبه وعليه فلا يكون شاهدا على المدعى فتدبر واما الاستظهار في المبتدئة
فقد مضى [illegible] فهو لقاعدة الامكان [illegible] لو قلنا به والوجه في مسئلة الانائين ان الامر دائر فيها بين الصلوة متيمما مع طهارة البدن وبينها
متوضئا مع نجاسته وحيث ان التيمم بدل للوضوء رجح الشارع طهارة البدن مع التيمم على نجاسته مع الوضوء [illegible] لا معنى لهذا الاستقراء
ولا تحقق له ومنها قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه ان الظاهر منه انه [illegible] الاجتناب عما اشتمل
الحلال والحرام معا فلا دخل له بما نحن فيه ولو حمل على معنى انه ما اجتمع احتمال الحلية والحرمة الا غلب احتمال الحرمة لا احتمال الحلية فهو [illegible]
بجميع ما دل على البرائة والتخيير وكيف كان فالاقوى هو القول الاول لما ذكرنا مؤيدا بهذه الوجوه [illegible] ادعى والقول الثاني ان قول
الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء فيما كان صادقا عليه المامور به وقوله ولا تغصب [illegible] يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه الغصب [illegible]
المحرم [illegible] بعد الاستقرار [illegible] الا ارجاع احدهما الى الاخر [illegible] تخصيص الامر بالنهي والجواب ان [illegible]
ارتكاب التخصيص في الامر دون النهي [illegible] فهم العرف [illegible] الثمرة [illegible] لا بد من الحكم بحرمة الفرد الجامع
على القول الاول ويلزمه القول ببطلان الصلوة في مثال الغصب والصلوة وكذا في كل ما كان الواجب من التعبديات [illegible] فللنهي واما عدم
صحة الصلوة فلعدم الامر واما على القول الثاني [illegible] مقتضى الاصول ومقتضاه عدم حرمة الفرد الجامع [illegible] وعدم صحة الصلوة [illegible]
لاستصحاب الاشتغال [illegible] بعد سقوط الاطلاق عن الاعتبار لاجل معارضته بالنهي ولا يجري في التفكيك بين اباحة الكون وعدم بطلان الصلوة
لان التفكيك في الاحكام الشرعية الظاهرية مما لا باس به [illegible] الاباحة ملازم للصحة في الواقع [illegible] اجراء الاصول هنا ان قلنا
بالاشتغال في مسئلة الشك في الشرطية والجزئية وان قلنا فيها بالبرائة فلا يبعد الحكم بصحة الصلوة واباحة الكون معا [illegible] من خروج
الصلوة [illegible] غير المكان المغصوب ام لا فينفى [illegible] الرابع ان مقتضى ما حققناه من امتناع الاجتماع
لزوم تقييد الامر بالنهي وخروج الفرد الجامع عن اطلاق الامر وعدم تعلق الارادة به اصلا [illegible] اذا نهي عنه [illegible] فانه الحق في جميع
التقييدات والتخصيصات الواقعة في المطلقات والعمومات ومقتضى ذلك ان لا يحصل الامتثال في الواجبات التعبدية باتيان الفرد الجامع
[illegible] عالما كان او ساهيا او ناسيا لعدم اتيانه بالمامور به اذ المفروض انه لم يتعلق به الامر [illegible]
على [illegible] حيث انهم اتفقوا [illegible] على صحة الصلوة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصبية او النسيان
عنها او الجهل بالحرمة مع قصور المكلف [illegible] ما ذكرنا هو البطلان لا يقال ان [illegible] التكليف

التنبيه الرابع

التكليف لا حصول الامتثال لانا نقول اولا هذا خلاف صريح كلامهم فانهم يحكمون بالصحة صريحا وثانيا ان السقوط في التعبديات فيهم لا يمكن كما بيناه سابقا [illegible]
صورة العلم والعمد ايضا مع انهم يفتون ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة عمدا عالما بالغصبية فان قلت عدم السقوط في صورة العلم والعمد انما هو لعدم امكان
قصد القربة [illegible] بعد العلم بكونه حراما فان الواجب التعبدي لا يمكن وجوده في الخارج اذا لم يكن معه القربة فان قوام العبادة انما هو بقصد القربة فلا يحصل
الغرض المترتب على وجودها [illegible] العبادة اذا لم يكن مقرونا بالقربة بخلاف صورة الجهل والنسيان فان قصد القربة ممكن فيهما فلا مانع من سقوط التكليف قلت
مجرد امكان قصد القربة وتحققه لا يوجب كون الفرد المأتي به عبادة فلا يترتب عليه الغرض بل لا بد من وجود الامر ايضا والمفروض عدمه وتخيل [illegible]
الجاهل وجود الامر لا ينفع في ذلك كما هو الحال في [illegible] اذا نهي عن الصلوة [illegible] فانه لا يحكم فيها بالسقوط لو لم يدل دليل على صحته وسقوط
التكليف به وقد يدفع الاشكال بان النهي الفعلي غير موجود بالنسبة الى الجاهل والناسي [illegible] فلا معارض للامر حتى لا يحصل الامتثال بالفرد
الجامع لانه واجب ليس الا فيسقط الاشكال لان هذا الفرد ليس من موارد اجتماع الامر والنهي فان قلت مقتضى ذلك هو الحكم بالصحة وسقوط
التكليف فيما اذا كان النهي متعلقا بخصوص فرد من العبادة فان [illegible] المكلف بذلك الفرد ناسيا [illegible] المذكور [illegible] مع انه خلاف ما يظهر من كلامهم
ولا يلتزمون [illegible] قلت اولا نلتزم بذلك وليس في كلامهم ما ينافيه ولا [illegible] في نفي الشرطية والمانعية عند الاضطرار
الى فقدان الشرط او وجدان المانع بالاطلاقات [illegible] بان الامر والنهي المتعلق بالشرط او المانع انما [illegible] فيقيد
في الاشتراط على ذلك وثانيا انه قد بينا سابقا ان التخصيص والتقييد يتصور على وجهين احدهما ان يكون التخصيص لاجل عدم وجود المقتضي
للامر في ذلك الفرد بان يكون فاقدا للمصلحة الموجودة في سائر الافراد الموجبة للامر الشرعي مع قطع النظر عن كونه ذا مفسدة موجبة للنهي اذا مصلحة
موجبة للاستحباب او غير ذلك ففي هذا القسم [illegible] الفرد الخارج [illegible] عن الارادة فيكون النهي عن بعض افراد الواجب [illegible] لاجل
[illegible] ذاته والا فيما كان المنهي عنه اخص من المامور به كالمثال المفروض فانه من هذا القبيل ولا تنافي الاوامر والنواهي المتعلقة باجزاء
الواجبات وشرائطها وموانعها انما هو للارشاد الى الفساد والصحة ولا تفاوت في هذا القسم بين سهو المكلف ونسيانه وغيرهما من الاعذار وثانيهما
ان يكون التخصيص لاجل اتصاف الفرد الخارج بما هو ضد لهذا الحكم الثابت في المقام لا لاجل فقدان المقتضي بان يكون الفرد الخارج واجدا للمصلحة
الموجبة للامر الموجودة في سائر الافراد الا انه متصف ايضا بوصف يقتضي الحكم المضاد لحكم العام على وجه يرجح عليه فيخرج عن الارادة لاجل
مزاحمة ذلك الحكم المضاد الذي مقتضيه اقوى من مقتضي الحكم العام ففي هذا القسم يتصور الامر بذلك الفرد معروضا لهذا الحكم المضاد وخروجه
عن العموم والارادة من حيث هو [illegible] فيما كان المنهي عنه اعم من المامور به من وجه فانه من هذا القبيل الاول ولا ريب ان الفرد في مثله دائر
مدار ذلك الحكم المضاد فمتى ارتفع ذلك الحكم بعذر من الاعذار يثبت الحكم الثابت للعام لهذا الفرد ايضا ففي صورة السهو والنسيان و
غيرهما من الاعذار لا بد من القول بالصحة لارتفاع النهي فان قلت ان المرتفع في تلك الاحوال انما هو العقاب فقط لا الارادة
والحب والبغض والموجب لخروج الفرد انما هو نفس اتصافه بالارادة والحب والبغض لا العقاب المترتب عليه ولا يسد المنع القاطع بالارادة
لانه مستلزم لاختلاف الحكم بالذكر والنسيان والعلم والجهل وهو مذهب التصويب الذي اجمع اصحابنا على بطلانه قلت بل المرتفع هو نفس الارادة
والحب والبغض لا العقاب فقط ولا يلزم خلاف الاجماع لان [illegible] بطلانه هو اختلاف الحكم بالعلم والجهل [illegible] الحكم او الذكر والنسيان
نفس الحكم لا العلم والجهل المتعلق بالموضوع او الذكر والنسيان المتعلق به او الاضطرار الى الارتكاب فانه لا استحالة في كون العلم بالموضوع ماخوذا
في الحكم او كون الاضطرار والاختيار مغيرا للحكم بل هو واقع كثيرا في الشرع فان قلت ان ارتفاع الطلب التحريمي لا يكفي في صحة الفرد الجامع
بل لا بد مع ذلك من وجود الامر ايضا وهو ممنوع لان المفسدة التي ينبعث عنها التحريم موجودة وان انتفى الطلب ولا يعقل الامر من الشارع
بهذا الفرد مع كونه ذا مفسدة لان المكلف [illegible] الافراد [illegible] في تلك المفسدة قلت اولا انا نمنع عن وجود المفسدة بعد ارتفاع الطلب
نظرا الى احتمال مدخلية العلم بالموضوع في ترتب المفسدة كمدخليته في تعلق الحكم به بل [illegible] مدخليته في الحكم وثانيا سلمنا وجود

المفسدة ولكنه لا يمنع من تعلق الطلب الوجوبي في مورده لان المانع اما مجرد لزوم اجتماع المصلحة المقتضية للامر مع المفسدة او كونه خلاف مقتضى اللطف
اما الاول فلا يقتضي المنع لامكان اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد بالنسبة الى جهات عديدة كما ان السقمونيا مفسدة لاحد الاخلاط ومصلحة للاخرى
منها وليست المصلحة والمفسدة علة تامة للامر والنهي حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع الامر والنهي واما الثاني فممنوع اذ لا نسلم ان قضية اللطف
عدم ايجاب الفرد الذي فيه المفسدة ولو كانت الافراد الخالية عنها ممكنة للمكلف ولو سلمناه فيقال ان المكلف [illegible] في اتيان الفرد الذي فيه المفسدة لا
في شان الجاهل والمضطر فان وقوعه في تلك المفسدة اضطراري لا مناص له عنه لنسيانه او جهله فلا مانع من امر المكلف بذلك الفرد لايصاله الى
المصلحة الموجودة فيه ولا يلزم على الامر الحكيم ان يلاحظ [illegible] المصلحة والمفسدة [illegible] ما ذكر من دفع الاشكال
انما يجري في مسئلة الجهل بالموضوع او نسيانه او اضطراره واما في مسئلة الجهل بالحكم فغير جار لعدم امكان مدخلية الجهل بالحكم في نفي الحكم وكذلك
النسيان عنه فلا يرتفع الطلب التحريمي فيها وان ارتفع عقابه فالحكم بالصحة لا بد له من دليل والعلماء رضوان الله عليهم حكموا بها للادلة الخاصة كالادلة
الدالة على اغتفار الجهل والنسيان والا فلا وجه له الا ان يلتزموا بعدم الحكم الواقعي والطلب التحريمي في حال الجهل بالحكم وهو مشكل غاية الاشكال بل
[illegible] في الجهل بالموضوع والنسيان عنه [illegible] لانا انما نقول فيما اذا علم ان الغصب من الافعال التي لا يتعلق به الحرمة الواقعية الا الارادة النفسية
المنبعثة عن الاغراض المترتبة على الافعال الا مع العلم بالموضوع وان لم يعلم ذلك فلا يمكن الحكم بالصحة فيه ايضا ففي مسئلة الغصب يحتمل [illegible]
العلم [illegible] بالموضوع معتبرا في حرمته [illegible] فانه من افراد الظلم الذي لا يترتب عليه القبح والذم عقلا الا مع العلم بكونه ظلما
في مثل الغرور والارتماس في شهر رمضان فيشكل الحكم بالصحة لو ارتمس ناسيا [illegible] ولا بد من التماس الدليل من الخارج والله العالم الخامس في جواب
النقوض التي اوردها المجوزون على المانعين من العبادات المكروهة وغيرها وتحقيق القول في ذلك ان الموارد التي اوردت نقضا عليه امور احدها
العبادات الواجبة والمستحبة التي قد نهى الشارع عن بعض افرادها بالخصوص نهيا تنزيهيا كالصلوة في الحمام واجبا او مستحبا وغيرها مما كان المنهي عنه
فيه اخص من المامور به مطلقا وثانيها العبادات المتحدة في الوجود مع العنوان الذي نهي عنه تنزيها كالصلوة في مواضع التهمة والغسل
بالماء المشمس وغيرهما مما كان المنهي عنه اعم من المامور به من وجه وثالثها الواجبات التخييرية التي امر باحد افرادها بالخصوص امرا ندبيا كالاتمام
فانه افضل من الاستخارة(?) ورابعها الواجبات العينية المتصفة بالاستحباب العيني كالوضوء بعد دخول الوقت فانه واجب للصلوة
عينا ومستحب لقراءة القرآن مثلا وتقرير النقض بتلك الموارد انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما جاز اجتماع الوجوب او الاستحباب مع
الكراهة ولا الوجوب مع الاستحباب لان المانع انما هو تضاد الامر والنهي وهو موجود فيما ذكر لتضاد الاحكام باسرها والتالي باطل فكذا
المقدم وقد عرفت الجواب عن ذلك على نحو الاجمال في طي الاستدلال وحاصله ان تلك الظواهر لا بد من صرفها عن ظاهرها لئلا يعارض البراهين
القطعية التي اسسناها هذا مضافا الى ان النقض بالوجوب التخييري [illegible] فان اللازم مما ذكروه من الجواز هو جواز اجتماع الواجب التخييري بالتخيير
الشرعي مع الحرام العيني [illegible] مع انه لا يلتزم به احد من المجوزين ووجه الملازمة اتحاد المناط فيه وفيما هو محل النزاع والكلام الان في توجيه
تلك الظواهر على وجه يرتفع المناقضة بينها وبين ما تقدم من الادلة الدالة على الامتناع وقد ذكروا لذلك وجوها من التاويل الا انها كلا
او جلا لا تخلو عن مناقشة ونحن نذكرها مع ما يرد عليها ونضيف اليها ما لم يذكروه وحيث ان كل واحد من تلك الموارد لا بد من التكلم فيه على حدة
لان الكلام في كل منها غير الكلام في الاخر فلا بد من رسم مقامات عديدة ولا باس ببسط الكلام فيها لكونه مشتملا على فوائد جليلة الاول
في تحقيق الحال بالنسبة الى القسمين الاولين من موارد النقض وهو ما كان المنهي عنه اخص من المامور به مطلقا كالصلوة في الحمام والصوم في السفر
او من وجه كالوضوء بالماء المشمس والصلوة في مواضع التهمة وامثالها من العبادات المكروهة وقد ذكروا في تاويلها وجوها الاول ما ذكره
جماعة من ان الكراهة فيها ليست بالمعنى المصطلح عليه عندهم من [illegible] ما يراد تركه ويؤذن في فعله حتى يلزم في تلك العبادات اجتماع الضدين
بل المراد بها كون العبادة المذكورة اقل ثوابا من الطبيعة الكلية المامور بها وقد تصدى بعض الاجلاء من المتاخرين لتوضيح ذلك الاجمال

التنبيه الخامس

المقام الاول

الوجه الاول

الاجمال في حاشيته على المعالم واطنب فيه الكلام ومحصل ما ذكره مع زيادة توضيح منا ومن بعض الاجلاء ان الكراهة الاصطلاحية الشرعية عبارة عن طلب
ترك الفعل على وجه التنزيه تابعة لجهة نقصان موجودة في نفس الفعل يقتضي هذا النوع من الطلب الا انه ربما يمنع من ذلك الترتب مانع مثل اشتمال
ذلك الفعل على مصلحة يقتضي طلبه على وجه الحتم والالزام ضرورة ان تلك الجهة لا يوازن مصلحة الواجب ورجحانه فالكراهة بمعنى طلب الترك لا يكون
موجودا وانما الموجود هو الجهة المقتضية لطلب الترك ولا اشكال في ان تلك الجهة يمكن ان يصير منشأ لنقصان مصلحة الواجب ويكون موجبا لنقصان
ثوابه على وجه لا يزول عن الوجوب بان يكون الموجود من المصلحة بعد النقصان فيه مقدارا يقتضي لوجوبه ويكون كافيا في ايجابه وان كانت المصلحة
في اقل ما كان مترتبا على تلك العبادة على تقدير [illegible] وخلوها عن تلك الجهة المقتضية لطلب الترك وهذا هو المراد من قلة الثواب فان قلت
من اين يعلم بقاء مقدار من المصلحة كافية في الوجوب بعد طرو الجهة المنقصة عليها وتصادم الجهتين قلنا من الاجماع على الصحة يعلم وجود المصلحة
الموجبة لايجاب تلك العبادة الكلية [illegible] ان المصلحة في تلك العبادات من اصلها ليست زائدة على المقدار المقتضي للوجوب فبعد طرو الجهة
المنقصة لا وجه لبقاء الوجوب لنقصان الجهة المقتضية له فيلزم عدم صحة تلك العبادات المكروهة الا اذا قيل بجواز الاجتماع [illegible] عليها
لاحتمال اشتمال تلك العبادة على المقدار الزائد وعلى المستدل ابطاله وليس علينا اثباته مع انه ثابت بعد استقرار المذهب على ان الاحكام
تابعة للجهات والمصالح المقتضية اليها حسب تفاضلها نعم لو دل دليل على كراهة عبادة يعلم بعدم اشتمالها على المصلحة الزائدة كان النقض
في محله وانى لهم باثبات مثل ذلك فان قلت ان ذلك لا يجري في المستحبات المكروهة اذ بعد تصادم الجهتين لا وجه للاستحباب اذ لا يلزم
ان يكون الجهة المقتضية للاستحباب اقوى وارجح من الجهة المقتضية للكراهة على حذو الجهة المقتضية للوجوب مع انهم يحكمون على صحة العبادات
المكروهة قلت ان قام الدليل على استحبابه بعد ملاحظة الاجتماع [illegible] فلا اشكال كما ذكرنا في الواجب لكشفه
عن زيادة الجهة المقتضية للاستحباب والا فلا [illegible] وما ذكرنا يظهر حال الاستحباب والاباحة في العبادة الواجبة فان الاستحباب والاباحة فيها
ايضا ليسا باقيين على المعنى المصطلح عليه عندهم بل المراد بالمستحب في العبادة الواجبة الاكثر ثوابا والمراد بالمباح فيها ما يكون مشتملا على ثواب
تلك الطبيعة فقط [illegible] التقرير [illegible] ضعف الايراد على التوجيه بان ذلك يستلزم كراهة جل العبادات مع انه مما لا يلتزم به احد ووجه
الاستلزام انه ما من عبادة الا وهو مرجوح بالنسبة الى ما فوقه في الثواب وراجح بالنسبة الى ما تحته ووجه الضعف انه ليس المراد مجرد قلة
الثواب بالنظر الى غيره بل المقصود كونه اقل ثوابا بالنظر الى ما [illegible] من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يكون هناك ما يوجب مزيد
ثوابها عن ذلك كما في الافراد المستحبة وقد يكون ما يوجب النقص عنه كما في الافراد المكروهة وقد لا يكون فيه شيء منهما كما في الافراد المباحة فلا يلزم الايراد
المذكور [illegible] بالمقايسة الى الكراهة [illegible] في هذا الجواب من انه [illegible] يستلزم لكون الفرد المباح افضل فردي الواجب التخييري وكونه
من الافراد المستحبة مع انه باطل بالاتفاق اذ لم يلتزم احد بكون الصلوة في البيت مستحبة او افضل افرادها ووجه الدفع واضح مما ذكرنا فان
قلت ان ما ذكر من التوضيح والتفصيل بيان لحال الفرد المكروه ولم يبين فيه ان المراد من النواهي المتعلقة بها ماذا فان قلت ان المراد بها
التنبيه على اشتمال متعلقها على الجهة المنقصة [illegible] ترك المكلف اتيانها واتيانها في ضمن ابدال ما هو خال عن تلك المنقصة فيكون النهي كناية عن
هذا المعنى لا ان يكون المقصود به طلب ترك ذلك الفعل وكون ذلك خلاف ظاهر النهي غير مضر بعد الالتجاء اليه لاجل الدليل على امتناع [illegible]
على ما هو [illegible] توجيه المقام [illegible] عن الاستقامة [illegible] الكلام [illegible] ذكر الجواب مبنيا على اصول العدلية وقواعدهم
فلا [illegible] على مقالة الاشعري لانه لا يرى وجود مصلحة او منقصة في الافعال حتى يقال ان الخصوصية توجب قلة المصلحة ونقصانها او كثرتها وزيادتها
على مصلحة نفس الطبيعة وثانيا ان الحكم باشتمال الفرد المنهي عنه على المنقصة بعد وجود القرينة على ان النهي المتعلق به ليس محمولا على طلب الترك
الذي هو المعنى الحقيقي [illegible] على اشتماله [illegible] مفسدة موجبة للنهي [illegible] لان المعلول على العلة حكم [illegible] بالغيب
بل الصواب الحكم بعدم اشتماله على المنقصة لان عدم المعلول دليل على عدم العلة وليس في المقام من العقل والشرع او العرف ما يدل على ذلك

أما العقل فلعدم ادراكه شيئا في امثال الامثلة المذكورة وأما الشرع فلعدم ورود نص او ظاهر في بيان حال الامثلة المزبورة سوى النواهي الواردة فيها التي
هي ظاهرة لاجل في الخ المتعلقة بعباداته جامع على صحة العبادة في تلك الامثلة والمفروض ان الدال على المنقصة النفي الامرية ليس شيء آخر سوى تلك
النواهي فمن اين يحكم بنقصان المصلحة ووجود المفسدة في ذلك الفرد واما العرف فلانه لا يفهم من تلك النواهي بعد صرفها عن ظاهرها ان المقصود بها ذلك
المعنى ان ادعاه بعض مشايخنا في بعض كلامه في المقام ويزداد ذلك بعدا فيما كان النهي فيه اعم من المامور به من وجه كالصلوة في موضع التهمة اذ بعد تخصيص
النهي عن الكون في موضع التهمة بالكون صادرا الصلوة واخراج هذا الكون عن مورده لا يكاد [illegible] النهي المتعلق بمطلق الكون في موضع التهمة
الذي هو الدليل على عدم شموله للكون الذي يحصل في حال الصلوة بل على ثبوت منقصة في هذا الكون موجبة لنقصان مصلحة الصلوة وثوابها لاحتمال
ان يكون المنقصة في خصوص ما تعلق به النهي ابتداء وهو غير هذا الفرد من الافراد الغير الجامعة للعنوان المامور به وليس النهي بعد تقييده ظاهرا في ثبوت
المنقصة في جميع افراد تلك الطبيعة حتى يحكم بثبوتها في هذا الفرد ليقع كان ثبوت وصف الطبيعة مقيدة لا يدل على ثبوته الفرد الخارج عن تلك الطبيعة
ولذا لا يحكم بوجود المصلحة المقتضية للامر فيما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الجهال منهم ولا بوجود المفسدة فيما اذا قال لا تكرم الفساق واكرم العدول
منهم في العالم الجاهل والفاسق العادل فان قلت قد تقرر في باب العام والخاص ان الظاهر من عنوانات الادلة ان ما اخذ عنوانا
فيها مقتضى لثبوت الحكم او مشتمل عليه ولذا ذكروا ان الظاهر في التخصيصات ان العنوان فيها مانع عن الحكم كما ان الظاهر في عنوانات العمومات
انها مقتضية للحكم او مشتملة على ما هو مقتضى له ولذا يعلمون في الفرد المشكوك كونه من افراد العنوان المخصص بالعام كما اذا قال اكرم العلماء
ولا تكرم الفساق منهم وشك في مصداق خارجي انه من فساق العلماء او عدولهم فانهم يحكمون بلزوم اكرامه نظرا الى ان الفسق مانع عن ثبوت الحكم
والعلم مقتضى له والاصل عدم المانع وكذا اذا قال لا تكرم الفساق واكرم العدول منهم وشك في فاسق انه عادل [illegible] لا يحكمون بجواز اكرامه لان
الاصل عدم العدالة وبعد ما تقرر ذلك فيمكن الحكم بوجود المنقصة في العبادات المكروهة لان الظاهر من تلك الادلة ان نفس العنوان الماخوذ فيها مقتضى للحكم اثباتا
ونفيا ولا يضر في ذلك خروج فرد عن حكم العنوان فيحكم بوجود المقتضى للنهي في مثل الوضوء بالماء المشمس [illegible] المنهي عن استعماله او
الوضوء بالماء المسخن المنهي عن استعماله وان كان النهي [illegible] قلت ان هذه القاعدة المقررة مما لا تعويل عليه عندنا اذ لم يثبت فهم العرف
ذلك والكلام في محله [illegible] انهم لا يحكمون بوجود ما يقتضي الحكم بوجوب الاكرام في العالم الفاسق [illegible] ان لا يكون المقتضي
موجودا فيه [illegible] وانما وجد فيه ما يقتضي الحرمة [illegible] السنة نقض الطلبة من ان المخصص مانع معناه ان الدليل المخصص مانع عن
ظهور العام في العموم لان العنوان الماخوذ فيه مانع عن اقتضاء المصلحة الواقعية للحكم كما ان حكمهم بتقديم العموم عند الشك في المصداق نظرا الى
الاصل انما هو لاثبات العنوان الذي اخذ في ملاحظة العام والخاص للحكم الظاهري في خصوص الحكم الجزئي وليس ذلك متفرعا على اثبات تلك القاعدة
كما لا يخفى وبالجملة فتشديد الحكم باشتمال العبادة المكروهة على مفسدة ومنقصة بعد البناء على عدم تعلق النهي بها بل قضية ارتفاع النهي ارتفاعها
اللهم الا ان يدعى ان التخصيص في موارد اجتماع الامر والنهي ليس تخصيصا شرعيا وانما هو تخصيص عقلي ناشئ عن اقتضاء العنوان بالحكم المضاد كما
عرفت تفصيله وذكر في التقيير الى ما ذكر من حمل التخصيص فيه على التخصيص في باب تزاحم الحقوق حيث تزاحم حقان احدهما اهم كما اذا دار الامر بين انقاذ
غريقين احدهما [illegible] والآخر عالم صالح مرجح للثاني اذ لا ريب في تعيين الآخر مع ان تقليد ان خروج الاول انما هو من اجل عجز المكلف عن انقاذ
لا لعدم وجود المقتضي لوجوب الانقاذ بالنسبة اليه بل نقطع بانهما سواء في ذلك ولكن لا يخفى ان دعوى ذلك مما لا شاهد عليه بل الظاهر ان التخصيص فيها
شرعي وليس الامر فيه على حذو تزاحم الحقوق ولذا يحكم في المقام بعد المعارض بالاجمال بخلاف باب التزاحم فانه يحكم فيه بالتخيير وهذا مضافا الى عدم
الفرق بين التخصيص بالدليل الشرعي او العقلي اذ المنافاة فيهما عدم امكان اجتماع الحكمين في محل واحد ومع تسليم كل ذلك فما يتم في بعض الامثلة
المكروهة التي كانت الكراهة فيها لاجل اتحادها مع العنوان المنهي عنه الذي هو اعم من تلك العبادات من وجه واما ما كانت الكراهة فيه لاجل تعلق النهي
بنفس ذلك الفرد الخاص كالصلوة في الحمام فيبقى الحكم باشتماله على المنقصة خاليا عن الدليل اذ لا تخصيص فيه حتى يجري فيه الكلام ان يقم دليل

وذكر بعضهم ذلك من ان لفظ صيغة النهي وهو قوله لا تفعل وان كان مستعملا في معنى النهي قد عرفت ما فيه من المنع واما ثانيا ان قضية اللطف مراعاة المصالح
والمفاسد ان مولى الحكيم اذا لاحظ طبيعة فعل وثبت عنده اشتمالها على مصلحة موجبة للامر بها من دون تفاوت في ذلك بين افراد تلك الطبيعة فليحكم بوجوبها
مطلقا واما اذا شاهد اشتمال بعض افرادها على ما ينقص تلك المصلحة فقضية اللطف ان تخصيص امره بالفرد الغير المشتمل على تلك المنقصة لان الامر بالفرد
الناقص تفويت الزائد من دون اجبار والمفروض تمكن المكلف من الفرد الخالي عن المنقصة فالحكم بانه مكروه العبادات اقل مصلحة من
سائر الافراد مخالف لقضية اللطف فان قلت قضية اللطف عدم تخصيص الامر بما هو خال عن تلك المنقصة اذ قد يتفق الاتيان في الفرد
المشتمل عليها فلو خص الامر بغيرها لما اخطأت بفوت مصلحة ذلك الواجب في صورة الاختيار لان المكلف يترك ح فقضية اللطف ان يطلق
الامر امره ولكن ينبه المكلف على اشتمال بعض الافراد على المنقصة قلت يمكن ايصال المصلحة الى المكلف بان يخص امره في صورة التمكن
بالفرد الخالي وفي صورة الانحصار بالفرد المشتمل على النقصان بان يامر بالفردين على وجه الترتيب اقول [illegible] ويمكن دفع هذا الايراد بان
قضية اللطف فيما اذا امر بجميع افراد الطبيعة تخييرا فما كان بعض الافراد بحيث ينقص ما فيه من المصلحة عن المصلحة المقتضية للامر بعد تقارن
جهتي الامر والنهي واما اذا لم يكن كذلك بل كان مشتملا على المصلحة الكافية في الامر بعد التعارض فقضية اللطف ان يامر على سبيل الاطلاق
ثم ينبه على نقصان بعض الافراد ومزية بعض كما هو الواقع في العبادات المكروهة ورابعا ان حمل النواهي على هذا المعنى غير صحيح بحسب العرف
واللغة لانه من قبيل الكم التقديري والاخبار الذي ينبغي ان يعبر عنه بالجمل الاخبارية دون الجمل الانشائية فلا يصح ان يكون المراد
بقوله لا تصل في الحمام ان الصلوة في الحمام اقل مصلحة او ذات منقصة اذ لم يعهد من اللغة ولا العرف استعمال الجمل الانشائية في الاخبار اذ لم نر الى الآن
في نظم او نثر او آية او رواية او خطبة او قصيدة مثل ذلك الاستعمال وان كان عكسه في غاية الكثرة وذلك كاشف عن عدم صحة مثل ذلك الا
ليظهر منهم من ذهب بعض الامر والنهي في امور ليس شيء منها من قبيل المعاني الانشائية كالتحقيق على [illegible] ما ذكره علماء البيان في ذلك المقام
ودعوى الى جميع الاوامر والنواهي الارشادية التي يظهر من مثلها الاطراد الناصحين من هذا الباب محل تامل اذ الارشاد ايضا لا يخرج عن
معنى الطلب الا انه طلب في مقام اصلاح شان المامور وبذل النصح له لا في مقام الالزام اللهم الا ان يدعى عدم المغايرة بين الطلب الالزامي
التحريمي والتنزيهي والارشادي على الغير وفيه ما لا يخفى اذ الطلب ماهية واحدة واختلاف اقسامه انما هو باختلاف الامور الخارجية المقارنة له واتحاد
انما هو بين الطلبين بانفسهما فلا يتم اختلاف الطلبين باختلاف الامور الخارجية بان يكون احدهما نفسيا والآخر مقدميا او ارشاديا وخامسا
انا لو سلمنا صحة ارادة هذا المعنى من تلك النواهي فانما هو فيما كان النهي متعلقا بنفس الفرد الخاص من العبادة كالصلوة في الحمام واما فيما كان متعلقا
بعنوان اخر اعم من تلك العبادة من وجه كالكون في موضع التهمة فغير صحيح لانه مستلزم لاستعمال صيغة النهي في معنيين اذ النهي بالنسبة الى الافراد
الاخر الغير المتحدة مع العبادة محمول على معناه الحقيقي فانها مكروهة بالكراهة الاصطلاحية اذ النوم او القيام او القعود في محل التهمة مطلوب
الترك قطعا وليس بين المعنيين جامع حتى يقال ان النهي مستعمل فيه وسادسا ان ما ذكره من ايراث الجهة المقتضية للنهي منقصة في ثواب
الواجب ومصلحته لاجل معاندة ومدافعة يقع بين تلك الجهة والجهة المقتضية للامر مما لا محصل له اذ غاية ما في المقام انه وجد العنوانان اللذان
الجهتان في فرد واحد ومقتضى ذلك ان يترتب على الواجب مصلحة وثوابه تماما وعلى المنهي عنه مفسدة تماما كما ان وجد انقذ غريقا فرفع احدا ظلما
وتكفير وفعل واقعا فانه لا منافاة بينهما فالحكم بان انضمام الخصوصية ومن الجهة المقتضية للنهي الى الماهية المامور بها يوجب نقصا في ثواب الواجب ومصلحته
ما لا وجه له وسابعا ان ما ذكره لا يجري في العبادات المكروهة التي لا بدل لها من نوعها اذ لا بدل لها حتى يقال ان المكلف عدل الى الفرد المكروه فيتصف
فاعله النهي الا اذا كان ايقاع تلك العبادة في الزمان الذي يكره ايقاعها فيه [illegible] مع ما عداه من العبادات اذ يصح
ان يقال ان النهي انما هو لاجل التنبيه على ذلك كي يرغب المكلف ويأتي بغيرها ولا اظن احدا يلتزم بذلك كيف ولا سبيل الى ذلك في جميع
من الوجوه وثامنا ان الخصوصية التي توجب نقصانا في ثواب الطبيعة ان كانت في نفسها عنوانا مغايرا للطبيعة العبادية بان يكون

فعلا من افعال المكلف منهيا عنه في نفسه كما في الموارد التي يكون الكراهة لاجل اتحاد المنهي عنه مع العبادة مع كونه اعم منها من وجه يتجه القول بان للطبيعة
نفسها مقدارا من الثواب والمصلحة ولكنها تنقص بمصادفة العنوان المنهي عنه لاجل حصول الفعل والانفعال بين مصلحة العبادة ومفسدة العنوان
المنهي عنه واما اذا لم يكن الخصوصية من هذا القبيل بان يكون من مشخصات الفرد المكروه ولا يكون بنفسه عنوانا مغايرا للطبيعة ولا ما تعلق بها نهي مستقل
كما في الموارد التي تكون الكراهة لاجل تعلق النهي بخصوص الفرد كما في الصلوة في الحمام فلا يتجه القول بان للطبيعة من حيث هي مقدارا من المصلحة والثواب
وقد يزيد وينقص لاجل بعض الخصوصيات لانه ان اريد بذلك ان فعل الصلوة مثلا يترتب عليه ثواب وايقاعها في مكان خاص له ثواب آخر وفيه
ان الايقاع ليس عنوانا منتزعا من الفعل وليس وراء الفعل شيئا آخر كما في مثل الشروع في الفعل فانه ليس امرا آخر غير فعل البعض مما [illegible]
ولا معنى لاختلاف الثواب بعد عدم لحوق عنوان آخر للفعل وان اريد منه ان نفس الايقاع والفراغ في المكان له ثواب مستقر والفراغ في مكان
آخر له ثواب آخر فرجع الى الالتزام ان الفعل من دون تقييده بوقوعه في مكان خاص لا ثواب له وانما الثواب بازاء الايقاعات الخاصة فالفعل
مع كل خصوصية له ثواب غير ماله مع خصوصية اخرى فيختلف ثواب الطبيعة باختلاف المشخصات التي بها يتحقق افراد الماهية واذا تعود المحذور
المذكور في السابق من عدم الانضباط في العبادة المكروهة وصحة القول بكراهة كل فرد يكون اقل ثوابا من الافراد الخصوصية لم يوجب نقصانا ثانيا
لم تقتض المقدار الزائد الذي يعتمد عليه الطبيعة المتشخصة بخصوصية اخرى اللهم الا ان يقال ان الملاك الكراهة في العبادة مقدار معين من الثواب والمصلحة
بحيث اذا نقص عنه صار مكروها واذا ساواه صار مباحا واذا زاد صار مستحبا وهذا معنى لا محصل ولا سبيل اليه وان ذكره بعض الاجلاء من المتأخرين
واضعف من ذلك ان يشترط في اطلاق المكروه في اصطلاح الفقهاء وورود النهي عنه في الشرع بخصوصه فما لم يرد فيه نهي لا يطلق عليه المكروه وان كان
اقل ثوابا من غيره من الافراد واضعف من ذلك التزام الكراهة في جميع العبادات بالاضافة الى غيرها من فرد [illegible] كما عرفت المحذورة الثالث ما ذكره بعض
المدققين من اجلاء المتأخرين في الفصول المهمة وهو اخف فساد من الوجه الاول الا انه تهدر فيه حمل النواهي المتعلقة بالعبادات على غير ظاهرها ومعناها
الحقيقي الذي هو طلب الترك وحاصل ما ذكره في تحقيق ذلك ان تلك النواهي ليست نفسية وانما هي غيرية مقدمية لان ترك الافراد المكروهة مقدمة
للوصول الى الافراد المستحبة وحيث ان الافراد المستحبة مطلوبة بالطلب الندبي النفسي فمقدماته التي منها ترك الفرد المكروه مطلوبة بالطلب الندبي
المقدمي ولا تنافي بين الطلب المتعلق بفعل الفرد المكروه تخييرا وبين الطلب المتعلق بتركه لاجل عدم التضاد بين الامر النفسي والنهي الغيري
فانه واضح الفساد بل لا جامع قررنا في بحث وجوب المقدمة من ان الواجب منها انما هو الموصل الى ذي المقدمة فعلا اذ على هذا لا يلزم توارد الطلبين
على شيء واحد اذ النهي متعلق بالترك الذي يترتب عليه فعل الافضل والامر متعلق بالفعل الذي يترتب عليه ترك الافضل وبعبارة اخرى
فعل الصلوة في الحمام مطلوب بشرط ترك الافضل وتركه مطلوب بشرط فعل الافضل فاذا وجد المكلف فعل الصلوة في الحمام وترك فعلها في المسجد
او ترك كلا منهما او وجدا او ترك الراجح الذي لا يخرج عن المرجوحية شرعا وان اجاده في المسجد وترك فعلها في الحمام فان ترك المرجوح الذي
لا يخرج به شرعا من الرجحان عند عدم المرجوحية والنهي في الاول فلعدم الشرط الذي هو التوصل الى الفرد الافضل وان ثبوتها في الثاني فلوجود
الشرط الذي هو التوصل اليه ولا يخفى انه مطلوب الفعل في ذلك الحال ايضا لكونه احد فردي الطبيعة الواجبة لانا نقول ان المطلوب في الواجب
التخييري هو الفرد الذي اختاره المكلف في مقام الامتثال وبعد اختياره فردا لا يكون الباقي مطلوبا فبعد اختيار الافضل لا يكون المفضول
مطلوبا وهذا محصل ما يستفاد من كلامه في المقام وفيه نظر من جهات وفيه بعد التوافق عن ان المستفاد او [illegible] في بحث وجوب المقدمة اولا
ان ذلك مستلزم لعدم كراهة الصلوة الواقعة في الحمام لانها حينئذ راجحة من غير شائبة مرجوحية فعلا مع ان ظاهر كلامه معللا ذلك بعدم التوصل بتركها الى الفرد الافضل
مع انه بديهي البطلان اذ ليس معنى قول الفقهاء ويكره الصلوة في الحمام ان الصلوة التي لا يؤتى في الحمام ابدا مكروه بل المقصود ان ارادة
الصلوة في الحمام فانها وقعت مكروهة لا يقال ان مطلوبية الترك المتوصل به الى الفرد الافضل يوجب مرجوحية الفعل وكراهته مطلقا لانا نقول
انه قد ذكر في بعض كلماته في المقام ان المرجح انما هو ترك هذا الترك الخاص وهو اعم من الفعل اذ ترك هذا الترك قد يتحقق في ضمن الفعل الذي

ان فعل الفرد المكروه وقد يتحقق في ضمن ترك الطبيعة بالمرة وهو لا يقول بسراية تلك المرجوحية الى الافراد حذرا من وقوعه في محذور اجتماع الرجحان والمرجوحية
في شيء واحد وبالجملة ان اللازم مما ذكره ان المكلف لو اتى بالفرد المرجوح المفضول لم يصدر منه فعل منهي عنه واما اذا تركه واتى بالفرد الراجح فقد ترك فعلا مرجوحا
منهيا عنه وهذا مخالف للاجماع والضرورة والعقل والنقل كما لا يخفى وثانيا ان مقتضى ذلك كراهية كل فرد من افراد العبادة الا الفرد الذي يفوق ثوابه
على ثواب سائر الافراد بل كراهة كل عبادة يكون ايقاع عبادة اخرى افضل منها بدلا عنها ضرورة ان المناط المذكور في تلك النواهي موجود في الكل لان
المناط فيها مقدمية الترك الموصلة الى الافضل لا يقال انه لا باس بالتزامه لان المكلف ان اتى بالعبادات المرجوحة ثوابا فهو في غاية من المرجوحية والكراهة
وان اتى بالراجحة منها فاتركه مرجوح فلا يلزم كراهة ما بقي من العبادات المفضولة المرجوحة لانا نقول ان ذكر ماله يرض به احد لانه قد عرفت وجود
المناط لا يكفي في اطلاق الكراهة بل لا بد من وجود النهي اللفظي ولذا لا يطلقون المكروه على امثال ما ذكر لانا نقول قد تقدم في بحث وجوب المقدمة
ان الطلب الغيري تابع لوصف المقدمية ولا يتوقف ثبوته على وجود لفظ دال عليه وعدمه فاذا كان مناط الكراهة وصف المقدمية لا يتعقل الفرق بين
الموارد الكراهة الا ان يدعى ان ذلك مجرد اصطلاح والا فمعنى الكراهة ثابتة في جميع الموارد وهو كما ترى وثالثا ان ذكر مبني على مقدمية ترك الضد وهو غير ثابت
بعد ورابعا ان تقييد الترك بكونه موصلا الى فعل الافضل لا يدفع المحذور اذ فعل الفرد المفضول من حيث كونه احد افراد الطبيعة الواجبة مطلوب فيلزم اجتماع
طلب الفعل وطلب الترك الخاص وهو محال وما ذكره من ان المطلوب في الواجب التخييري هو الفرد الذي اختاره المكلف في مقام الامتثال ومع الافراد
ليس مطلوبا فهو من غرائبه اذ جميع الافراد في نظر الآمر متساوية بالنسبة والطلب متعلق بكل منها على حد سواء نعم يسقط الطلب بايجاد احد الافراد
كما ان ما كان قبل الايجاد كل متصف بالطلب التخييري اللهم الا ان يدفع ذلك بما ذكره في مبحث الامر من ان كلا واحد من الفردين مطلوب على تقدير
ترك الافضل وهذا ايضا مطلوب على تقدير تصوره الثالث ما ذكره المدقق ان وجعله من متفردات افكاره والحاصل في توضيحه ان المكلف
بالامر فيما هو من صنف العبادات واجبة او مستحبة انما هو الفعل بقصد القربة والرجحان فيها الاحق للفعل المقيد لان فعلها مطلقا كما هو الحال في التوصليات
نفعله لا بقصد القربة وتركه كلاهما مرجوحان لكنه لا يمتنع عند العقل ان يكون الفعل بقصد القربة وتركه كذلك تركه مع قصد القربة كلاهما راجحين لانهما
ضدان وليسا بنقيضين لثبوت الواسطة بينهما لثبوت وهي الفعل لا بقصد القربة او الترك لا بقصده فيصح فيه التخيير بين الفعل بقصد القربة والترك كذلك
ولما ذكر تخييرا بين مطلق الفعل ومطلق الترك حتى يصير مباحا فذا لم يمتنع ذكر هنا الفعل فنقول في العبادات المكروهة ان النواهي محمولة على طلب الترك
ولزم تقييده بقصد القربة بعنوان المطلوب بها هو الترك بقصد القربة ولا ضير في ذكر التقييد بعد اقامة البرهان على امتناع حمله على الاطلاق بل
هو اقرب الى مدلول النواهي فيها الى الامر والنهي ان الفعل بقصد القربة راجح والترك بقصد القربة ايضا راجح الا ان الترك كذلك ارجح
من فعله كذلك فلا مانع من ان يكون الصوم في السفر بقصد القربة راجحا نفسيا ويكون تركه ايضا بقصد القربة راجحا نفسيا بل ارجح فيكون رجحانها
بالنسبة الى الترك المجرد عن قصد القربة فيصح تعلق الطلب بهما لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال فيكون هنا تخييرا بين الفعل
وبين الترك اذا اشتمل الترك على مرجح يرجحه كما هو الحال في الصوم المندوب اذا استدعاه الاخ المؤمن فيكون فعل الصوم راجحا
لكونه عبادة ذاتية وكلاهما مطلوبان تخييرا فكما يصح ان يقال الترك هو الافضل والاحسن فكذلك يصح ان يقال ذلك بالنسبة الى الفعل او الترك
متقربا بالجملة ان الامر بفعل مقيد بقصد القربة لا ينافي الامر بتركه بقصد القربة وانما التنافي والتناقض بين الامر بالفعل مطلقا وتركه
مطلقا هذا محصل كلامه وهو ان كان في غاية الجودة والمتانة لكن يتوجه اليه اولا ان ذلك مبني على امكان تقييد المامور به بقصد القربة بان
يكون الفعل المذكور مع القيد اللاحق للطلب مع قطع النظر عن تعلق الطلب عليه وقد ابطلناه في بحث وجوب المقدمة لان قصد
القربة والامتثال يتفرع او يترك لا يعقل مع قطع النظر عن كونه مطلوبا كما لا يخفى على المتأمل وقد وجهنا العبادات بوجه وجيه لا يخفى
المتضح طول ذكره وثانيا ان نقيض كل شيء عدمه سواء كان ذلك العدم مجردا او مقارنا بشيء لا نقيض الفعل المقصود به القربة عدم الفعل المطلق
او الطلق تركه وثبوت الواسطة بين الفعل والترك بقصد القربة لا ينافي في رفع النقيض اذ لا واسطة بين الوجود والعدم والفعل والترك

كما لا يخفى والسر فيه ان الترك لا يتعدد بتعدد القصد وعدمه فان الترك عبارة عن عدم الفعل واتصافه تارة بكونه راجحا لا ادري ... يتضح انه لا معنى لقصد
التقرب بتركه بمعنى بان يكون نفس الترك من حيث انه ترك مقصودا به القربة اذ ذلك مستلزم لكون تركه مطلوبا وهو المحذور فانه لا يتعقل فعلى
الطلب نفس ... ذلك الفعل وتحقق ... بقصد القربة هو الامر ... التقرب ... تركه
مقربا وهو امر غير معقول نعم اذا كان ترك ذلك الفعل ملازما لفعل آخر هو مطلوب في نفسه كما في ترك الصوم عند التندي الصديق او المضيف صح
التقرب بفعل العبادة وبين فعل الافراد الذي يلازمه ترك تلك لان الطالب متعلق بذلك الفعل والتقرب انما هو بذلك العنوان لا بترك تلك العبادة
ومن هنا يتضح وجه الفرق بين الترك بقصد القربة والترك بقصد قضاء ... حيث يصح التجويز في الثاني دون الاول السابع ما نسب الى رسالة
ملوية الى صاحب الرياض ره وحاصله ان النهي في العبادات المكروهة متعلق بالوصف لا بخصوصية الفرد ... ومتعلق الامر هو
فيختلف مورد الامر والنهي واستدل في اثبات ذلك بان الامر لا يتعلق بالطبيعة لان التحقيق ان متعلق الاوامر هو نفس الطبيعة والنهي
في ذلك لانه يحتمل ان يكون لنفي الافراد ويدفع الظاهر بالنهي عند التعارض ولا يخفى ما في ذلك الوجه من عدم ملائمة لمذهب ... ولا ... فيه
ولا حاجة الى ذكر ما يرد عليه لوضوحه الخامس ان النواهي التنزيهية راجعة الى امر خارج عن العبادة بحكم الاستقراء في النهي عن الصلاة في الحمام
او في البطائح او في معاطن الابل مثلا راجع الى التعرض للرشاش او للسيل او ... البعير ... من الموارد ...
النواهي ... بعد امتناع حملها على ظاهرها ... المراد كراهة الامور المذكورة مطلقا ... مستلزم لكراهة الكون في الحمام مطلقا
او كراهة ... المراد كراهة هذه الامور في حال العبادة ... ثبت ... التعرض ...
مالا يكاد يخفى على من تدبر فيه كان ... وقد ذكره المتأخرون في كتبهم فراجع ... ان هذه الامور الخارجة
عن العبادة ... النهي المتعلق بالعبادة او بجزء ... الاول فلا ينفع لدفع المحذور لان المحذور ... تعلق النهي بنفس
العبادة فلا ينفع فيه جعل ... واما الثاني فانما ينفع لو كان ذلك الامر الخارج من الامور ... المتحدة مع العبادة في الوجود ...
اذ لو كان ... الامر والنهي ... فلا بد من جعل ذلك الامر الخارج من الامور المباينة للعبادة ... الاجنبية بالنسبة
الى العبادة ... متعلق الامر ... متعلق النهي ... المحذور ... ان تلك النواهي متعلقة بعنوان مغاير لعنوان
المأمور به تغايرا خارجيا بحيث لا يتحد وجودهما ولا يجتمعان في واحد ... دفع المحذور
لكن يرد عليه ان ذلك الامر ... من لوازم ... العبادة ... المقارنة معها بان يكون امرا مستقلا
يوجد مقارنا مع العبادة مرة ومفارقا عنها اخرى ... الاطلاق ... بوجد مقارنا ... النهي
بل لا معنى ... المفروض ... الوجود ولا ملازمة بينهما ...
العقلاء ... الاول وهو ان يكون الفرد المنهي عنه ملازما لذلك الامر ... لا ينفك عنه ابدا فيكون العبادة
مكروهة ... لوازم الواجبات واجبات ... يرد عليه ...
في نفس تلك العبادات ... المنهي عنه في الحقيقة ... الوجود ...
يشبه الاستعمالات الغلطية ... اختلاف المتلازمين في الحكم ...
منع كما ستعرف تفصيل الحال فيه ان شاء الله ... هذا التوجيه لا ينفع ... المقام ...
عن ... اورده المحقق ... المكروه والمستحب في العبادات ...
او ... هذا اللفظ ... الجنة ... هو تاركه ...
دفاعه ... من حيث هو تاركه ... ثواب ... الاحكام

في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا حكما بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل التقرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول
القرب والا فلابد اكثر عبادات فى الترك لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المرتبطة
على خاطر الشخص فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة
من حيث انها موافقة لامر الآمر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية ثم استشهد على ذلك بتركهم عليهم السلام
النوافل المرتبة في اوقات الهم والغم مع القطع بانهم عليهم السلام لو فعلوا لما علمنا منه الخلل لقالت بحجتهم ثم ساق الكلام الى ان قال هذا فلعل صورة العبادة
يكفي في صحة قصد التقرب وان لم يثبت له مطالع التقرب وان لم يكن ما يحصل له ثواب في الاخرة وفلاسفة اهل الشيعة الترتيب على جعل كلامنا في المقام وبالجملة
هنا مقامات ثلاثة نفس الصلوة الشخصية والاتيان بالماهية المطلقة في ضمنها والدخول في جملة المتعبدين بسبب الاتيان بتلك الماهية فان فرض عدم امكان
حصول القرب بالصلوة الشخصية الصلوة فيمكن حصوله لانه اتى بصورة العبادة التي هي كلام رفع المعصية ولا يخفى ان كلامه في وجه هذه في الذي اذ يرد
عليه اولا ان هذا الكلام بعينه جار في الوجوب والحرمة فليقل بصحة كون الشيء واجبا عينيا وحراما عينيا اذ كما لا مانع على ما زعمه من اجتماع الاستحباب
والكراهة العينية ولا حاجة الى وجود الرجحان في تحقق العبادة كذلك لا مانع في الوجوب والحرمة ايضا وعدم امكان الامتثال في الواجب والحرام
لو كان موجبا للامتناع فهو آت في الاستحباب والكراهة ايضا كما ان التضاد الواقع بين الوجوب والحرمة ثابت بين الاستحباب والكراهة ايضا وثانيا
ان اختلاف حكم الطبيعة والفرد في الرجحان والمرجوحية والمحبوبية والمبغوضية مما لا يرتضيه العقل ضرورة وجود التنافي عقلا وعرفا بين
الامر بالماهية على نحو الاطلاق والنهي عن فرد خاص منها كما فصلنا بيانه وثالثا ان لا معنى لايجاد المطلوب على وجه ولا يوجب حصول القرب
والثواب الموعود فانه لا يوجب ذلك الا الاخلال بشرط من شروط الواجب وذلك واضح في الغاية ورابعا انه لا يمكن قصد تحصيل القرب بعد
العلم بعدم ترتبه على ما تركها لعبادة كما لا يمكن قصد التبرد بما هو متحقق في المزاج بل لا بد من كونه مقطوع الحصول او محتمل الحصول حتى يمكن تحقق
الداعي الى الايجاد بذلك القصد وهذا ايضا مما لا يحوم حوله شك ولا يعتريه شبهة وما ذكره من عدم انحصار معنى قصد التقرب في طلب القرب والزلفى وان من
معانيه موافقة امر الآمر فهو حق اذ الاتيان بداعي الامر والامتثال هو المراد بنية القربة لكنه لا يفيد شيئا في المقام لان قصد ذلك هو فرع
على وجود الامر وهو المعلوم عدمه لوجود المرجوحية المنافية لما هو لازم الامر ومجرد كون الشخص آتيا بالمأمور به في الصورة لا يكفي في امكان
ذلك القصد مع العلم بعدم كونه المأمور به كما ان كونه موجبا للدخول في زمرة المتعبدين ايضا لا يكفي اذ ليس عنوان التعبد بنفسه امرا مطلوبا
في نفسه مع انه تكلف بارد الثالث ما يظهر من كلام المحقق القمي رحمه الله في هذا المقام ومحصله ان تلك العبادة من حيث هي مرجوحة
على الاطلاق مع ذكر وجه لا يعقل كونها مطلوبة بل يعتبر كونها مطلوبة لما هو متعلق الحكم الوضعي الوارد في تلك العبادات المستفاد من الاخبار والآثار
ككون الصلوة مقربا للعبد الى الله تعالى المستفاد من قوله الصلوة قربان كل تقي وحطه على المؤمن مثلا وكون الصوم جنة للعبد من النار
المستفاد من قوله الصوم جنة من النار ومثل حصول بر النذر باعطاء المنذور لمن صلى او صام في تلك الاوقات وامثال ذلك وفيه
ان ان اشتمال تلك الاحكام الوضعية مترتبة عليها ووقع مطابقا لامر الشارع نعم من الآثار ما يترتب على الاعم من الصحيح والفاسد كتقضي
المسجد الموقوف على المصلي وامثال ذلك ولا كلام فيه ودخلها لا يوجب الصحة فهذا الوجه ايضا لا يسمن ولا يغني من جوع الرابع
الارشاد ولا يبعد كونه من سلامة الافعال وهو يحتاج الى تمهيد امر وهو ان العقل لا يستبعد كون طلب الفعل والترك كليهما مشتملا على مصلحة مقتضية
لطلبه بان يكون كل منهما مندرجا تحت عنوان ذي مصلحة او ما يكون احدهما من حيث انه هو ذا مصلحة والآخر من حيث انه من مصاديق عنوان آخر
ذي مصلحة كما لو فرضنا ان يكون الشخص في بلدة فيزوره واحد من اهلها ويكتب مرة اخرى لطلب المشرع في جهة هذا الحال فزيارة احد
هذا المؤمن امر حسن وتركه لا حترام هذا الزائر العالم ايضا حسن وحيث ان الجمع بينهما غير ممكن لهذا الشخص فلو كان بهما لابد وان يكون
على وجه التخيير ان كان حسنهما على حد سواء فهما سواء وان كان احدهما ارجح فهو افضل فرد المطلوب واكثرهما لا يخفى انه اذا كان الفعل والترك

والترك كلاهما ذا مصلحة فلابد من كون الفعل بهما لانا نقول ان هذا الفعل لو قطع النظر عن كونه طرف مصداقا للعنوانين مباح كما بعد لحوق العنوانين يكون
كل من طرفيه مطلوبا على التخيير لان المفروض ان العنوانين كل منهما غالب في المثال المذكور لو قطع النظر عن كونه اجابة للاخ المؤمن لا يصح امرا ولا نهيا
كان تركه لو قطع النظر عن كونه احتراما للعالم كذلك لكن بعد كون الفعل اجابة والترك احتراما يصير كل منهما مطلوبا فعلا على وجه التخيير فان فعله فقد تحقق
او تركه من غير التفات الى العنوان اللاحق به لا يكون ذلك مما يترتب عليه حكم من الاحكام لعدم لحوق عنوان الاجابة والاحترام مع عدم الالتفات
وان وقع منه بقصد العنوان اللاحق به فهو محكوم بالمطلوبية نعم لو فرضنا ان العنوان بين اللاحقين لطرفيه ما يحصل في الخارج بنفس الفعل
والترك كيفما وقع مع الالتفات او بدونه فلا حكم بالمطلوبية وان وقع من المكلف في حال عدم الالتفات وبالجملة لا غائلة في ذكر هذا العقل
ونظير ذلك الحكم بالوجوب التخييري في انقاذ الغريقين الذين لا يقدر المكلف الا على انقاذ واحد منهما فانه مخير بينهما بان ينقذ هذا ويترك الآخر
او بعكس الامر فهو مخير بين انقاذ كل واحد منهما وتركه لكن لا من حيث ان الترك ملحوظ بالقياس الى الفعل فقط فان ذلك معنى الاباحة بل من حيث
ان الترك مجامع مع انقاذ الآخر الذي هو ايضا مطلوب تخييرا وان كان كل منهما بعينه واجبا لولا المزاحمة فمن حيث انه انقاذ احدهما لبنى نفسي
ترك الآخر بل مع فعل لو اتى بالآخر فيه كان ثواب وتركه على عنوان الاجابة والاحترام فنقول في العبادات المكروهة التي لا بدل لها ان النهي
الوارد فيها انما هو لاجل كون تركها عبادة من حيث انه عنوان آخر هو ايضا مطلوب كفعل تلك العبادة على نحو التخيير بينه وبين تلك فطلب
الترك المستفاد من النواهي في الحقيقة طلب لما هو ذلك العنوان الآخر بينه وبين تلك العبادة كما قد يطلب فرد خاص من العنوان المقصود مطلقا
كما قد يقال اذا جاءك زيد فقم عنده والمقصود منه طلب مطلق الاحترام له نعم لابد من كون ذلك العنوان اخص حتى يوجب طلبه على نحو العينية ولا
بأس بالالتزام وما ذكره ليس ببعيد في النواهي الواردة في تلك العبادات كما يظهر بالتصفح في مطاويها فان كراهة صوم الولد والزوجة والعبد والضيف
عند نهي الوالد او الزوج او المولى او المضيف انما هو لاجل مطلوبية اجابة هؤلاء وطاعتهم وتطييب قلوبهم وكراهة صوم يوم عاشورا انما هو
لاجل مطلوبية مخالفة بني امية وترك التشبه بهم كما يومي اليه ذكر في رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا يصوم تطوعا الا باذنه وامره ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه
ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية
والعبد فاسقا والولد عاقا فانها على حمل هذه الرواية على الكراهة لا الحرمة وكذا في رواية فضيل بن يسار قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا دخل رجل
بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي
الطعام فيتركه لهم وكذا في رواية جعفر بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال سألته عن صوم يوم عاشورا فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك
يوم صامه الادعياء من آل زياد لقتل الحسين عليه السلام وهو يوم يتشأم به آل محمد صلى الله عليه وآله ويتشأم به اهل الاسلام الى ان قال عليه السلام
ويوم عاشورا قتل الحسين عليه السلام وتبرك به ابن مرجانة وتشأم به آل محمد صلى الله عليه وآله فمن صامه او تبرك به لقي الله عز وجل ممسوخ القلب وكان محشوره
مع الذين سنوا صومه والتبرك به فان ظاهر تلك الروايات ان الوجه في كراهة هذا الصيام كون تركه عنوانا احسن من الصوم كاطاعة الوالدين
مثلا ومخالفة البدعة فان قلت هذا الوجه لا يتم فيما لم يكن عنوان آخر ملازم لترك العبادة كالصلوة في الاوقات المكروهة والصوم في
السفر قلت يكفي الاشارة الى ما ذكر في بعض الموارد في الاخبار والآثار لابد في القول به على نحو الاجمال فان جميع العقلاء قاضون بعدم بقاء تلك
النواهي على ظاهرها ولا يجب في ذلك التعويل معرفة ذلك العنوان ولا بيانه بعد كونه ممكنا في الواقع وقد اشار اليه بعض الموارد مع انه يمكن في كل
مقام انتزاع عنوان مناسب له كمخالفة عبدة الشمس والنيران والصلوة في الاوقات المكروهة وامثال ذلك لا يقال انا ان كان كل واحد من الفعل
والترك مصداقا لعنوان حسن ذي مصلحة لا حاجة الى الامر به ولا الى النهي عنه بل يلغو الامر والنهي ومثل ذلك اذ من المستهجن ان يترك الامر افعل
او اترك اذا المكلف اما يفعله او يتركه وعلى التقديرين يفوز بالمصلحة المودعة في الفعل او الترك لانا نقول اولا ان ذلك متجه اذا امر الآمر

بفعله بالخصوص وبتركه بالخصوص على نحو التخيير بان يقول افعل او اترك واما اذا امر بالفعل في ضمن الامر العام الشامل له ولغيره ثم امر بتركه بعينه لكون تركه ذكره
مصداقا لعنوان احسن من الفعل فلا قبح فيه بل ذلك من احسن وجوه الافادة والامر في العبادات المكروهة على هذا المنوال كما لا يخفى وثانيا انا قد بينا
ان المراد بالامر والنهي الامر بذلك العنوان اللاحق الصادق عليه فكانه قال ضم او اطيع والديك وذكر لا اجازة فيه وثالثا ان ذكر ما لا فائدة مواخذة لازم
لا في الامر والنهي اعلام المكلف بما هو الواقع ويترتب عليه فوائد اقلها امكان قصد الاطاعة والامتثال اذ مع عدمها لا يمكن الفعل او الترك
بقصد الاطاعة فيفوته مصلحة الانقياد وان كان الخاصية الموجودة في نفس الفعل او الترك مترتبا عليه ورابعا انه من المحتمل ان يكون ذكر العنوان الصادق
على الترك من المعاني التي لا يتحقق في الخارج الا مع القصد اليه بذكر العنوان فان قلت مع الذي يظهر لا يمكن القصد الى ذكر العنوان لعدم معلوميته
قلت بعد قصد المكلف الترك بداعي النهي يتحقق ذكر العنوان لتوجه القصد اليه اجمالا لانه اذا كان الداعي النهي الراجح فالقصد في الحقيقة
متوجه الى ذكر العنوان ولا حاجة الى العلم بذكر العنوان تفصيلا لا يقال فبعد ما ظهر ان المطلوب بالنهي هو الترك بداعي الاطاعة والامتثال
فيرجع الى الوجه الثاني الذي ذكره بعض المدققين في مطلق العبادات المكروهة لانا نقول فرق بين ما ذكرناه وما ذكره لان كلامه مبني على ان ترك
الفعل بداعي القربة مطلوب فيرد عليه ان قصد التقرب بترك الفعل الذي يتقرب به غير معقول وكلامنا مبني على ان المطلوب هو العنوان المنطبق
الا ان تحقق ذكر العنوان موقوف على قصده كالتعظيم والاهانة وامثالها من العناوين التي لا يتحقق من الافعال الا مع قصدها فمن لم يكن
العناوين وقصد الامتثال بل يكفي قصدها في ذكر العنوان بل هو عينه وان كان مقصوده ما ذكرنا فنعم الوفاق وبالجملة لا غائلة في هذا الوجه
الا انه يرد عليه ان قضيته ما ذكر التزام الكراهة في كل عبادة كان تركها ملازما لعنوان راجح لوجود المناط فيه مع انه خلاف ما يظهر من الفقهاء ووجه
النقض على ذكرنا انه لا بد في الكراهة بالمعنى الذي ذكرناه ان يكون ذكر العنوان الخارج ارجح من فعل تلك العبادة اذ لو كان مساويا له لما كان معنى
لترك الائمة عليهم السلام تلك العبادات المكروهة ولما قال في بعض اخبار الصوم افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا فلا يلزم الالتزام
بكراهة كل عبادة يكون الحال فيها على النحو المذكور نعم لابد من الالتزام بذلك فيما اذا كان ترك العبادة مصداقا لعنوان ارجح ولذلك ولم يظهر
من الفقهاء الاصطلاح وقد يشاهد فيهم الحكم بكراهة صوم المدعو الى الطعام مع ان الرواية الواردة فيه دالة على افضلية الافطار لا كراهة الصوم و
مرجوحيته كما عرفت آنفا وبذلك يندفع ما نقله صاحب المدارك على حكم بكراهة الصوم لاجل الرواية المذكورة بان الرواية انما تدل على افضلية
الافطار لا كراهة الصوم فان هذه المناقشة لا تتجه عليهم بعد كون المراد من كراهة العبادة ذلك ولا يتوهم كون هذا المعنى بعيدا عن الفقهاء حتى يتوهم خرقه
في اشتمال تلك العبادة على منقصة ضرورية عدم دلالة ما ذكر بعد ملاحظة الاجماع على صحتها مع عدم امكان اجتماع الامر والنهي على ذلك ما يستفاد
من ارجحية الترك من الفعل وهو ما لابد من الالتزام به ولا ينافي ما يظهر من لزوم كراهة كل عبادة يكون الى عبادة افضل منها بلا اشكال فيه اذ ترك المفضول
مقدمة او لازمة لفعل الافضل فيلزم كراهة جل العبادات وهو مقطوع العدم ضرورة ان ما ذكر يلزم فيما اذا كان ترك المفضول مصداقا او سببا لعنوان افضل
لا ان يكون ملازما له او مقدمة له هذا غاية ما يمكن ان يقال والعمر انه حقيق بالقبول ويمكن توجيه العبادات المكروهة التي لها بدل بذلك ايضا فهو ايضا وجه
آخر لتوجيهها مضافا الى ما ذكرنا سابقا فافهم وتأمل هداية الكلام فيما كان النهي عنه اخص مطلقا واما اذا كان المنهي عنه اعم كالامر بالوضوء والنهي عن التصرف
في الغصب فيه تحريم فان ما في الوجه في توجيهه ايضا هو الوجه المذكور ومنها ما لو امر بالجلوس في المسجد وكون الترك مصداقا لعنوان راجح فيقال ان
المكلف مخير بين الوضوء وتركه عند وجدان شروطه ولكن الترك افضل والقرينة على ذكر ثبوت الاجماع على صحة العبادة المستجمعة للشرائط والاجزاء
والاجماع على عدم جريان التخصيص الى النهي بالنسبة الى مادة الاجتماع في موارده فلم يبق وجه يجمع بين القول بامتناع اجتماع الامر والنهي سوى ما ذكرنا لا يخفى
ان ما ذكر يستلزم لاستعمال النهي في الكراهة العينية والتخييرية لانه بالنسبة الى المورد الافتراقي عيني وبالنسبة الى المورد الاجتماعي تخييري لانا نقول
ان التخييرية انما هو في الاخذ بخلاف النهي وطرفا الامر لا الى ان النهي الاستعمال في العينية فقط والتخيير انما يستفاد من حكم العقل بذلك بعد قيام
الاجماعين السابقين وعدم امكان الاجتماع كما هو الحال في تزاحم الحقوق وانقاذ الغريقين الذين لا يمكن الجمع بينهما فتأمل اقول

او ان ويمكن ان يوجه بان المراد بالكراهة في امثال المقام وجود الماهية المقتضية للنهي لولا الجهة المقتضية للامر الغالبة على الجهة الاولى فمورد الاجتماع
خارج عن اطلاق النهي لكنه مشتمل على جهته وهو غالب مما ينفك منه في تحقيق ذلك المثال في تحقيق حال النسبة الى اجتماع الوجوب
والاستحباب العيني كما لو نذر صوم يوم عند وجوب المنذور طابه فانه واجب من حيث مستحب نفسه ومن هذا القبيل الفريضة المنذورة فانها مستحبة من حيث كونها
فريضة واجبة من حيث كونها منذورة وكذا الصلوة على جنازة الاخ المؤمن اذا امر بها الوالد وجوبا بعنوان العقوق وذكر في الاضافة المعنونة بعنوان في الوجوب
والمستحب فنقول لا ريب ولا ينبغي الارتياب في امتناع اتصاف الفعل في زمان واحد بالوجوب والاستحباب بان يكون الوجوبان العينيان الفعليان
بان يكون بالفعل مطلوبا على وجه الحتم ولا على وجه الحتم او بطلبين على وجه الحتم على وجه يكون الطلبان قائمين بنفس الطالب فعلا والمطلوبية على
الوجهين قائمة بالفعل فعلا وذكر لوجهين الاول ان قيام هذين الطلبين بالنفس مع قطع النظر عن متعلقيهما وعدم امكان اجتماعهما
في النفس فعلا موجب لاجتماع المثلين وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين كما لا يخفى توضيحه ان حقيقة الطلب على القول بانه مع الارادة
كيفية واحدة عارضة للنفس وانقسام الطلب الى الوجوب والندب باختلاف المراد لان الارادة كيفية واحدة لا يكون اختلافها الا باختلاف الافراد
فوجود فردين منها في فعل واحد يوجب اتصاف محل واحد وهو النفس بالفردين من كيفية واحدة وهي الارادة بل يلزم ذلك في الفعل ايضا وهو الجهة
غير محدودة وضمنه فيما نحن فيه من ضرورية الحاد متعلق الطلبين في الخارج ولا ينافي اختلافهما في الذهن لانه يدفع المحذور اجتماع المثلين في المرتبة
المتصورة عند الطلب ولا يدفع المحذور بالنسبة الى الفعل الخارجي الذي يتصف بمنه وصف المطلوبية وقد ذكرنا سابقا ان ما يوجد في الخارج
متصف بالمطلوبية وانما الحب والبغض متعلق به نعم غاية ما في المقام وجود جهتين في الفعل يكون كل منهما مقتضيا للوجوب او احدهما مقتضيا
للوجوب والآخر مقتضيا للندب وهو لا يلتزم به كما هو واضح الثاني انه يلزم من اجتماع الوجوب والندب الفعليين في فعل واحد اجتماع الضدين
ضرورة ان الاحكام الخمسة كلها متضادة وانها لا يجتمع صورتها الا او ضمنا وجهه اجتماع الوجوب والحرمة فان قلت فما توجيه الاخبار المتقدمة من
موارد اجتماع الوجوب والندب او الوجوبين العينيين قلت ان المراد باستحبابها في مورد اجتماع الوجوب والندب اشتمالها على المصلحة المقتضية
للندب لولا الجهة المقتضية للوجوب لا كونها مطلوبة بالفعل بالطلب الندبي فانه مطلوب بالطلب الوجوبي لا غير وما يتوهم من ان الطلب الندبي
نقضا او الحاجة الى المؤمن مندوب صرف اذا لم يأمره الوالد وواجب صرف اذا امره ولكنه مشتمل على المصلحة المقتضية للندب وكذا الوضوء
قبل وجوب المشروط به مندوب صرف نفسيا او غيريا وبعده واجب غيري صرف نعم فيه الجهة المقتضية له للاستحباب النفسي او الغيري لولا الجهة
المقتضية للوجوب ولا منافاة بين تأكد الطلب المتعلق به فرقا بين ما اشتمل على الجهتين وما اشتمل على الجهة الواحدة لبداهة حكم العقل بذلك
كما لا يلزم التسوية بين الزائد والناقص وهكذا الحال عند اجتماع جهتين كل منهما مقتضي للوجوب كما اذا امر الوالد لكل منهما بفعل الواجب
وكما في الوضوء اذا دخل وقت الصلوة الحاضرة وعليه فائتة وامثال ذلك فان الموجب في النفس طلب الا فرد واحد من الطلب الا انه
متأكد لاشتماله على جهتين كل منهما علة للطلب فلابد من تأكده ويترتب عليه زيادة الثواب وكبر المعصية ويؤيده وكذا فهم العرف ذلك فانهم لا يفهمون
من ان الفرد الجامع لعنوانين واجبين اشد وجوبا من غيره ولا فرق فيما ذكرنا بين الوجوب والاستحباب النفسيين او الغيريين او بينهما فاذا
توجه التكليفان دفعة واحدة او متدرجة ولا يتوهم الوجوب اولا لوجود عنوان فيه يقتضيه ذلك انه يبقى على ذلك
الوجوب بعد لحوق جهة اخرى اليه لعدم وجود المحل للوجوب مرة اخرى فان الطلب له مراتب في الشدة والضعف كالالوان والروائح فيتأكد
زيادة جهة الشدة في الطلب ويتأكد هذا التوهم فاسد كيف وتوهم ثبوت احد الطلبين المعين عند المتقدم وارتفاع الآخر عند لحوقها الجهتين دفعة
واحدة فان قلت مقتضى اجتماع العنوانين ثبوت الحكمين المتعلقين بهما فعلا ولابد حكم العقل بالامتناع لعدم قابلية المحل لهما معا
لابد من رفع احدهما اذ كل منهما يقتضي ثبوت الوجوب اليه لتمامية العلة وحيث لا مرجح لاحدهما لا يثبت شيء من الوجوبين فضلا عن
الوجوب المؤكد قلت لا دقة لهذا الاشكال بعد وضوح كون الطلب ذا مراتب مختلفة بالشدة والضعف فان كل واحد من

العنوانين نعم وانه يقتضي مرتبة ضعيفة من الطلب وهو اول مراتب الوجوب وبعد اجتماعهما يقتضيان مرتبة اشد لعدم التعارض بينهما في المقتضى بالفتح
حتى يتساقطان ولا يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اذ تلك المرتبة الشديدة معلولة للعنوانين معا بحيث لو ارتفع احد العنوانين
ضعف الطلب مع انه يمكن ان يقال ان كل واحد من العنوانين يقتضي وجود الطلب الوجوبي فلا تعارض بينهما في اصل المعلول وانما التعارض
بينهما في استناد المعلول مستقلا اليه لكون المفروض تامية كل واحد منهما في العلية وبعد التعارض في ذلك الاستناد يحكم بتساقطهما في الاستناد الاستقلالي
بمعنى ان الحكم عند الاجتماع انهما معا اوجبا وجود الطلب لا انه مستقلا ولا الاخر مستقلا فيكون المقام نظير ما لو عقد الجد والوالد على البنت
من شخص واحد دفعة فان واحدا [illegible] ان [illegible] عند العقلاء العرف ولا عذر فيه ولا فرق فيما ذكرنا في وجود الجهتين وتاكد الطلب عند اجتماعهما
بين القول بثبوت الحسن والقبح والمصالح والمفاسد وتبعية الاحكام لها كما هو الحق وبين القول بعدم ذلك كما عليه الاشعرية اما على الاول
فلان اشتراط اجتماع الارادتين لا يقتضي [illegible] الجهة المقتضية للحكم لان التخصيص ههنا انما هو لا [illegible] لا لعدم وجود المقتضي بل لا يخص
في المقتضي بعد القول باشتداد الطلب لان الوجوب [illegible] مرتبة ثالثة الطلب فهو [illegible] الطلبين ولكن يجوز [illegible] الامر
فعلى الاول [illegible] وعلى الثاني [illegible] فلان [illegible] المصالح والمفاسد [illegible]
تاكد الطلب واشتداده وان انكر الجهات والمصالح فعند اجتماع العنوانين لا مانع من القول بثبوت الطلب المؤكد بل لا محيص عنه عقلا [illegible]
نعم لو قيل بعدم قابلية الطلب للشدة والضعف لا بد من القول بوجود الطلب الوجوبي المستند اليهما معا دون المؤكد ولكنه خلاف [illegible]
من الوجدان والاكثر يحكم العرف بتاكد الطلب عند اجتماع الجهتين فان قلت ما ذكرت من تاكد الطلب وعدم التعارض بين الجهتين [illegible]
انما يتم في الجهتين المقتضيتين للوجوب واما الجهتين المقتضي احدهما الوجوب والاخرى الاستحباب فلا يتم ذلك فيه لتضاد الوجوب والاستحباب
فتضاد مقتضي الجهتين فلا بد من التساقط قلت التضاد بين الوجوب والاستحباب انما هو بسبب تفارق فصليهما لا جنسيهما فانهما مشتركان
في طلب الفعل وفصل الاستحباب هو عدم المنع من الترك وشان الجهة المقتضية للوجوب يقتضي المنع من الترك لا بد من رجحانه على الاستحباب
لان عدم اقتضاء جهة الاستحباب للمنع من الترك لو خلي وطبعه لا يمنع من اقتضاء جهة الوجوب للمنع منه حتى يتساقطان كيف ولو كان ذلك
مانعا لما تحقق وجوب ولا استحباب في الخارج اذ كل فعل من الافعال الواجبة او المستحبة مشتملة على عنوان لا يقتضي امرا ولا نهيا انما يقتضي
الاذن فقط فلولا غلبة جهة الوجوب او الاستحباب على جهة الاباحة وعدم المعارضة بينهما لم يتحقق وجوب ولا [illegible] وتحقيق ذلك ان الجهات التي لا تقتضي
حكما الزاميا كالجهات الاباحية والندبية انما تقتضي فعلية الاباحة والاستحباب عند عدم طرو الجهة المقتضية للحكم الالزامي واما بعد طروها
فالحكم الفعلي تابع لها الا ترى ان الشيء [illegible] يكفي فيه تحقق جهة مقبحة [illegible] كما ان الجهات [illegible] على جهة محضة ولا يشترط
فيها اشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة بجميع عناوينه المحفوفة وهذا امر واضح لا غبار عليه فالمتحصل ان اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين
الفعليين غير ممكن نفسيين كانا او غيريين او مختلفين لاتحاد المناط في الكل نعم يجوز اجتماع جهتيهما ويترتب عليه حصول الثواب ونحوه من
الاثار المترتبة على العنوانين ولذا نقول بصحة الوضوء في وقت وجوبه لو كان داعيه الى الفعل استحبابه النفسي وان لم ينو الوجوب كما او [illegible]
ذكرنا في بحث وجوب المقدمة نعم اذا كان الوجوب والاستحباب جهتين مختلفتين بحيث لم يكن اختلافهما بالشدة والضعف [illegible] الامر لكنه خلاف
الواقع مع امكان القول بالصحة على هذا القول ايضا لكفاية وجود الجهة وقصدها للقربة اذ لم يثبت اشتراط ازيد من ذلك في صحة الوضوء اقول
ويمكن ان يكون الوجه في صحة العبادات المندوبة المكروهة ذلك بل والواجب ايضا فان قصد تلك الجهة المحسنة الموجودة كاف ولا حاجة الى قصد امتثال
الامر حتى يرد بعدم امكان وجوده بعد تعلق النهي لا بعد ذلك ولا يلزم عليه صحة العبادات في توصليات لاجل سقوط التكليف بالفرد
المحرم ضرورة ان الواجبات التوصلية لا يعتبر فيها القصد اصلا والا [illegible] نقول بلزوم القصد الى العنوان الذي يتبع الحسن والمصلحة
في العبادات ولعل هذا هو المراد من الوجه الذي نقلناه عن القوانين فلا بدل له ولا بد من انه من ذكره حتى يتوهم انه قول بجواز اجتماع الامر

الفرع

والنهي فانا لا نقول بذلك لما تاويل الابعد وجوده لبناء الصحة في العبادات لكفاية عدم لا يعلم وجود الجهة المحسنة المقتضية للطلب ولا يتوقف على الامر
تفريع قد ظهر مما ذكرنا من كون اختلاف الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف ان ثواب الواجب ومصلحته اكثر واقوى من ثواب المستحب ومصلحته
كما هو المشهور فيما بينهم ودلت عليه الروايات كما في الحديث القدسي ما تقرب الي عبد بشيء احب الي مما افترضت عليه وان شمول الكل لما هو مفروض في
الشريعة لا خصوص الصلوات المفروضة ونحى الشهيد الثاني في بعض كلماته اقوت بتفضيل الواجب على المندوب [illegible] درجة [illegible]
الاجماع الى بعض الفقهاء وان لم نعثر عليه لكنا نحكم [illegible] وذكر عدم جواز الاستثناء من هذه القاعدة لان المقتضي للزيادة هو تاكد
الطلب والشدية وكونه اشد حالة الواجب وهذا موجود في جميع الموارد لانهم ذكروا موارد للاستثناء قال الشهيد الاول في
القواعد الواجب افضل من الندب غالبا لاختصاصه بمصلحة زائدة والقرب فما تقرب الى عبد الله ذو قد يختلف وذكر صورا كالابراء من الدين المندوب
وانظار المعسر الواجب واعادة المنفرد صلوته جماعة فان الجماعة على تفضل صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة فصلوة الجماعة مستحبة
وهي افضل من الصلوة التي سقطت وهي واجبة ومثلها الصلوة في البقاع الشريفة فانها مستحبة وهي افضل من غيرها من مائة الف الى ثلاثة
صلوة والصلوة بالسواك والخشوع في الصلوة مستحب ويترك لاجله ما على المبادرة الى الجماعة وان فات معظم ما انها واجبة لانه اذا اشتد
ليحفظ من الخشوع [illegible] وبعض تلك الموارد وان كان غير مناف للقاعدة المذكورة كالصلوة في البقاع المتبركة وامثال ما كان احد فردي
الواجب اكثر ثوابا من الفرد الاخر الا ان افضلية الابراء المندوب على الانظار الواجب مناف لها الا ان المركوز في اذهان المتشرعة
زيادة ثواب جملة من المستحبات على كثير من الواجبات كالصوم وزيارة الائمة عليهم السلام لا سيما الحسين صلوات الله عليه وحج بيت الله
تطوعا والقيام الى صلوة الليل في الشتاء وبناء القناطر والمساجد والرباطات وغير ذلك من جري الانهار وغيرها من الامور الباقية مدى الاعصار
التي ينتفع بها المؤمنون والصلحاء بالنسبة الى رد السلام ومضاجعة الزوجة واداء الشهادة وغسل الميت ودفنه وتوجيهه الى القبلة وامثال
فلا بد من القول بعدم زيادة الثواب في تلك الامثلة وهو قريب من انكار الضرورة او القول بان تاكد الطلب لا يكشف عن تاكد المصلحة وزيادة [illegible]
اقول ويمكن ان يقال ان شدة الطلب وقوة الجهة المقتضية للوجوب لا تقتضي زيادة الثواب الذي هو جزاء العمل وان كان مصلحته [illegible]
لان المصلحة امر راجع الى خواص الفعل واثاره اللازمة لوجوده في الدنيا من تصفية النفس وغيرها والثواب امر من قبل الله تعالى للعبد في الاخرة
فلعله امر منوط بزيادة التعب وتحمل المشاق والدواهي والمصيبات والالام ومرارة الفقر والصبر وما خالف هوى النفس فلا منافاة بين كون
الواجب اشد مصلحة بحسب الخواص والاثار المترتبة على فعله بالنسبة الى المكلف واقل ثوابا من المستحب وقد يوجه ذلك بان كون المستحبات زائدا الثواب على
الواجبات انما هو لاجل ان الداعي للاتيان بالمستحبات جلب الثواب وتحصيل مرضات الله تعالى واظهار الانقياد والعبودية له بخلاف الواجبات
فان الداعي الى فعلها الفرار من عذاب الله تعالى والنجاة من نطوات سخطه وحفظ النفس من الوقوع في المكاره المترتبة على ترك الواجبات ولا ريب ان
كان داعيه من قبيل الاول يستحق مزيد اكرام بالنسبة الى من كان داعيه من قبيل الثاني وهذا امر مركوز في اذهان العقلاء ومطابق لما دلت عليه الروايات
من ان الاعمال بالنيات وان للعمل امر ان نور فمن نور الوصول الى الثواب والفوز بالمراتب العالية اعطي ذلك كما ان من نور الخلاص من العقاب والفرار
من العذاب اعطيه وهذا الوجه وجيه الا انه يرد عليه ان المقتضي بمثل تقديم السلام واكرام المؤمن بالنسبة الى المجاهد بين يدي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
مستحب يكون اقل ثوابا من الواجب مع ان الداعي في الواجبات ايضا يكون من قبيل الاول كما هو الحال في عبادة الكاملين بل يكفي كون الداعي
الى فعل الواجبات رفع المنقصة والعقاب وجلب المنفعة من الثواب معا فلا بد من رجحانه على المستحب لانه ليس فيه سوى جلب المنفعة فقط ثم
ان ما ذكرنا من امتناع اجتماع الوجوبين او الوجوب والاستحباب الفعليين لا تفاوت الحال فيه بين النفسيين والغيريين والمختلفين لاتحاد المناط وتمكن ان [illegible]
من الفصول نفي الاشكال عن امكان الاجتماع اذا كانا مختلفين او غيريين مع اختلاف وكذا في ما مثل بذلك عما ذكرناه اذ لو امتنع لكان اقوى اعتبار
الرجحان ولا يجوز في هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تاكد الرجحان او باعتبار ما يتقوم به من المنع من الترك وعدمه ولا يجوز من

هذه الجهة ايضا لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من الترك لنفسه او لغيره وبين عدم
المنع منه لغيره او لا مطلقا فان عدم المنع من النقيض باعتبار اقتضاء الجهة [illegible] الا عدم اقتضائه للمنع وهو لا ينافي اقتضاء الجهة الاخرى [illegible]
لعدم منع شيء فلا يقتضي عدم المنع من منعه فحينئذ يتحقق المنع من النقيض باعتبار الاخرى وبين ان [illegible] على الواجب لنفسه انه ليس
بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون ممنوع الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له صدق عليه الاستحباب لغيره وكذا يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب
لنفسه وذلك يوجب ان لا يكون ممنوع الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان مستحبا نفسيا انتهى واورد عليه بان اعتبار الجهتين حكما في
النفسيين ايضا واجاب عنه بان الواجب النفسي عندهم عبارة عما كان رجحانه او مطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب
النفسي عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان والمطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه والمنع من النقيض وعدمه لنفسه لا يجتمعان في محل واحد
والسر فيه ان الرجحان النفسي لا يتعدد بتعدد الجهات المقتضية له الا في التعليل العقلي الذي [illegible] منزع باعتبار الاحكام عليه بل يتاكد ويتقوى بكثرتها
ويكون الكل رجحانا واحدا فيمتنع لحوق الفصل المناقض به والمطلوب الغيري كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا ينافي المطلوب النفسي
ويختلف باختلاف الاعتبارات الى ان قال نعم لو فسر الوجوب النفسي برجحان الفعل في نفسه المانع من النقيض والاستحباب النفسي
برجحانه لنفسه الغير المانع من النقيض احتمل الاجتماع لارتفاع التنافي الى ان قال ثم ما ذكر من جواز الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسر الاستحباب
برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو المعروف واما لو فسر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن في الترك كما هو كونه مأذون الترك او جائز
الترك امتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك على ما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه المعتبر في الوجوب ولا يجدي تغاير الجهة واتحاد الاولى [illegible]
واوله ثم ساق الكلام الى تحقيق الاولية والاولوية وكلامه هنا انتشر بالمقصود ونحن نوضح المقال على وجه يتبين ما في كلامه من الاختلال فنقول ان
المانع بين النفسيين الوجوب والاستحباب وغيرهما ليس في الامور الراجعة الى مهية الطلب والارادة وانما هو امر راجع الى الغرض الداعي الى الطلب
فان كان داعي الامر الى طلبه حصول ما فيه من المصلحة من غير قيد الحالات المحسنة والمقبحة بان يكون المقصود والغرض من تكليف المكلف بسببه من اتيانه دفعة اخرى
يسمى طلبه طلبا نفسيا وان كان داعيه الى طلبه كونه موصلا الى ايجاد فعل اخر يسمى طلبه طلبا غيريا ولا ريب ان هذا الفرق لا يوجب الاختلاف فيما هو من
لوازم مهية الطلب فان كان مقتضى الجهة موجودا في اجتماع المختلفين فليجز في النفسيين والغيريين مع اتحادهما في الغرض والا لم يجز ذلك في النفسيين
والغيريين وكذا لا يجوز في المختلفين ايضا فالفرق بينهما مما لا يتعقل فيتجه في كلامه ان ما ذكره من وجه امتناع اجتماع النفسيين من انه لا تغاير
بينهما مورد المكلف الظهور ان يقع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الندبي عبارة عن اجتماع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبي في الملاحظ
جار في الغيريين ايضا كان ما ذكره في وجه امكان اجتماع المختلفين جار في النفسيين ايضا فهو ما ذكره للفرق ما لا محصل عنده الا ان كان المنع
من النقيض وعدمه لنفسه او لغيره ما لا يجتمعان وكذا المنع منه لنفسه وعدمه لغيره او العكس ما لا يجتمعان لا يمكن ان مقصوده ان الوجوب مركب من
طلب الفعل والمنع من الترك كان الاستحباب مركبا من طلب الفعل والاذن في الترك فالجهة المقتضية للوجوب لا بد من اقتضائها الجنس في الوجوب كما ان
الجهة المقتضية للاستحباب لا بد من اقتضائه لجنسه وكذا واحد من الجهتين مقتض لما يقتضيه الجهة الاخرى فعند اجتماعهما ان كان نفسيين او غيريين
يلزم المنع من النقيض وعدمه من جهة واحدة وهو محال فلذا لا بد من القول بثبوت الوجوب فقط وتاكده لغلبة جهة الوجوب على الندب
وعدم امكان اجتماعهما واما اذا كانا مختلفين فلا يلزم المنع وعدمه من جهة واحدة اذ المنع مثلا من جهة كونه نفسيا مطلوبا لذاته وعدمه انما هو
من جهة كونه مقدمة للغير المستحب فلا تنافي بينهما الان نقول ان ذلك انما يتم بناء على مذاق المجوزين الاجتماع باب [illegible] مجوزة وهو لا يقول به مع
ان تعدد الجهة لواحد لا احد في النفسيين ايضا كما ذكرنا من اقتضاء عدم ان كلامه صريح في عدم ارادة هذا المعنى وبالجملة لا معنى محصل لجميع ما حققه في المقام
لا سيما ما ذكره من تفريع الامكان والامتناع على التفسيرين المذكورين للاستحباب فانه على الايجاد وعلى الضرورة ان الاستحباب مرتبة من الطلب والوجوب
مرتبة اشد منها ولا فرق على الاول عدم المنع والرخصة ولازم الثاني المنع وفيه عدم المنع والاذن معتبران في مهية الاستحباب وانما يفيد الاستحباب

الاستحباب طلبا للفعل مع عدم المنع او مع الاذن من حيث انهما من لوازم تلك المرتبة فلا معنى لتفريع الامكان والامتناع على التفسيرين بعد اتحاد المعنى المراد
منهما ان قلت ان التفريع انما هو على ظاهر التفسير لا على المراد منهما ولا ريب في صحة التفريع حيث ان الاذن ينافي المنع قطعا وان كان مستندا
الى جهة اخرى وعنوان اخر بخلاف عدم المنع فانه لا ينافي المنع من جهة اخرى قلت فلم لا يجوز الاجتماع في النفسيين واشكل من ذلك [illegible] الترك
بقوله نعم لو فسر الوجوب النفسي برجحان الفعل في نفسه المانع من النقيض اه فانه فيه ما لا يخفى اذ اسقاط قوله لنفسه لا يوجب اختلاف المعنى حيث
يتفرع عليه الامكان والامتناع ثم ان ما زعمه من انه لا مخرج في جهة الرجحان لان انضمام الرجحان الى الرجحان يوجب تاكده ان اراد ان الرجحان
بعد انضمامه الى الرجحان الوجوبي باق على حاله على وجه يثبت هذا في النفسي رجحانين نظرا الى وجودهما بالنسبة الى امرين مختلفين مستقلين فهو مما
الف دوجدانا لا استلزامه اجتماع المثلين كما عرفت مع انه ينافي ما قال بانه يوكد الرجحان الوجوبي بعد الانضمام وهو مناف للتعدد لان التاكيد
انما هو في اندراج احدهما في الاخر كما يلاحظ في اجتماع السوادين وان اراد ان الانضمام يوجب ان يكون احدهما مندرجا في الاخر ومقويا له كوجود
المرتبة الضعيفة في الشديدة فهو لا ينافي ما ذكرنا اعتراف بعدم الاجتماع على نحو التعدد والاستقلال فيصير حاله كما في النفسيين من دون فرق فان
كان هذا اجتماعا للحكمين فليقل به في النفسيين وان كان حكما واحدا فلا معنى لجعله مما جوز فيه الامكان فالحق انه لا فرق ما بين النفسي والغيري
وليس الموجود في النفسي في المقامين سوى الطلب الوجوبي ابدا لو كان الا يتوهم ان التاكيد غير معقول في المختلفين نظرا الى اختلاف سنخ الطلب
النفسي والغيري والتاكيد فرع اتحاد السنخ لما عرفت من ان المائز بين النفسي والغيري امر راجع الى مهية الطلب وانما هو امر راجع الى الطلب
فلتبصر نعم يمكن ان يقال في احد مثلة اجتماع الوجوب والندب نفسيين او غيريين او مختلفين ان الاجتماع ممكن فعلا نظرا الى ان الضعيف
مندرج في القوي فهو بنفسه موجود والقوي ايضا موجود وكان الزاوج [illegible] لان المجزي يدعي تحقيق تلك المرتبة ولونه محض القربة والمنكر لا يكون
وكيف كان فلا تفصيل لا وجه له وما ذكرنا يظهر الحال في اجتماع المرتبة الكراهة والحرمتين والكراهتين بل الوجوب والاباحة والحرمة والاباحة فان الموجود
عند اجتماع جهة الحرمة والكراهة او الحرمتين او الكراهتين هو الحرمة او الكراهة الشديدة كما ان الموجود عند اجتماع جهتي الوجوب او الحرمة والاباحة
هو الوجوب او الحرمة وكذا الحال في الكراهة او الاستحباب مع الاباحة وهذا كله ظاهر واضح بعد الاحاطة بما ذكرنا الثالث في تحقيق الحال
بالنسبة الى الوجوب التخييري والاستحباب العيني والظاهر فيهما ايضا عدم امكان الاجتماع لان الوجوب التخييري فيه المنع من تركه المطلق الى لا مع مقارنة لبدله
وان كان مشتملا على عدم المنع من تركه المقيد مع مقارنته لبدله وان الاستحباب يلزمه عدم المنع من تركه المطلق فيلزم في كون الفعل الواحد مما يجوز تركه لا
مع بدله ويمنع تركه لا معه وهو محال وعلى هذا ايشكل الحال في افضل فردي الواجب المخير الذي حكموا باستحبابه فلا بد من التوجيه فيه حتى ما ذكرنا [illegible]
من افراد الواجب المخير من ان المراد باستحبابه كونه مشتملا على مزية ورجحان على الاخر او كونه اكثر ثوابا من الاخر ويحمل الاوامر على الارشاد والا [illegible]
والفضل او يقال بان المراد باستحبابه كونه احب واكد لكونه مصداقا لعنوان اخر هو مطلوب في نفسه طلبا عينيا ويحمل الاوامر على معناها اللغوي الدال على ان الطلب
المؤكد مشتمل على الطلب الذي [illegible] الضعيف وقد يوجه بان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو
غير مفهوم المعنى اذ الاختيار ان اريد به الارادة فهي في حد نفسه كالافعال لوجوبها لغرض حصول الامتثال وهو استحباب الواجب لا استحباب الارادة
وان اريد به معنى اخر فهو مما لا يرى الا الفعل [illegible] اذ اختيار الفعل وترجيحه على الاخر [illegible] ليس الايجاد ليس الا نفسه وهذه الفاء
كلها مشتملة من نقص الفعل وليس شيئا سواه والارشادات احيانا وجه المقام بوجه دقيق وهو الاستحباب في افراد الواجب انما يلاحظ بالنسبة المرجحة
التخيير فيكون المراد الاستحباب هو الواجب بعد اتصافه بالوجوب التخييري ولا تنافي بين الاستحباب وذكر الواجب وتوجيهه ان الوجوب والاستحباب اذا اجتمعا
في مرتبة واحدة بان يكون احدهما في عرض الاخر بالنسبة الى الموضوع الفعل لا يمكن اجتماعهما كما في العينيين لان الكثرة جهتاهما اذا اختلفت
واما اذا اعتبر الاستحباب مرتبا على الوجوب بان يكون عروض الاستحباب على الفعل بعد ملاحظة طريان الوجوب عليه بان يكون الوجوب ملحوظا في الموضوع
فان كان الواجب عينيا لا يمكن عروض الاستحباب عليه لما ذكرنا من تعاون [illegible] الوجوب كما يجزئ الواجب المخير يتصف بالوجوب باعتبار

المقام الثالث

ترك المقيد هو الترك لا الى بدل وانما باعتبار ترك الى بدل فلا يتصف بالوجوب بل هو متصف بالاباحة او بحكم آخر من احكام الفعل على وجه الاطلاق من دون
ملاحظة تقييده باحد القيدين الاحكام وباعتبار ملاحظة تقييده بعدم البدل حرام وباعتبار تقييده باتيان البدل ليس بحرام وكذا الفعل فان ليس الترك
لا الى بدل يتصف بالوجوب واما ليس الى ترك الى بدل يتصف بالاستحباب والحاصل ان الفعل لا يخرج بعد كون الموضوع في الحكم الاستحبابي هو الفعل المخير
فيه والا لما تحقق وجوب تخييري لانه كما عرفت يستلزم لاتصاف الترك باعتبار الحرمة وباعتبار آخر بالجلية فان قلت ثم لا يجوز اتصاف احد فردي المخير بالوجوب
العيني مع ان هذا جار بعينه في الواجب العيني ايضا قلت ان الوجه في ذلك ان الوجوب العيني مانع من تركه مطلقا والاستحباب لا يمنع من الترك فالاول مناف
للوجوب التخييري بخلاف الاخير وجوابه اخرى ان ارادة فعل والرخصة في تركه بشرط اتيانه فعل آخر بدلا عنه ينافي ارادته من جهة اخرى مع عدم الرخصة في تركه مطلقا وان
يكون الاول ايضا موجودا [illegible] ولكنه لا ينافي ارادته مع الرخصة في تركه [illegible] والحاصل انه في ترك المقيد فان طريان الحرمة
على الفعل باعتبار ترك المقيد باتيان البدل موجود لعدم جواز الفعل مع ان الوجوب مقتض لجوازه فيصير الفرد الآخر واجبا عينيا وهو خلاف الفرض
قلت ان حمل الاستحباب على شدة الطلب خلاف ما هو المصطلح فان المستحب ما جاز تركه مع مطلوبية فعله والا لما امتاز عن الواجب التخييري قلت ان
التقييد المذكور اعلم والا فماهية الاستحباب ليس الا مرتبة من الطلب فكما تحقق فيما جاز ترك المقيد لا ترك المطلق كان الوجوب ايضا مرتبة من الطلب
يلزم المنع من الترك مع انه يتحقق فيما جاز ترك المقيد [illegible] الوجوب التخييري انما هو يلزم العقاب على الترك المقيد لا مع البدل في الوجوب
بخلاف المستحب فانه لا يلزم فيه عقاب وبالجملة فغاية هذا التوجيه عدم تسليم التعارض بين الوجوب التخييري والاستحباب [illegible]
[illegible] بالنقض على [illegible] مع ان المراد بالموجود في الخارج بل ان الطلب المؤكد واعتبار الموضوع معروضا للوجوب التخييري مع كونه المعنون الذي
[illegible] التوجيه لا يجدي في دفع [illegible] فيما اذا كان احدهما [illegible] على الآخر كما اذا نذر صلاة مكتوبة والثاني
[illegible] انما اجتماع الاستحباب التخييري والوجوب العيني كما لو نذر قراءة كلمات الدعاء في
القنوت فان الموجود في الواقع انما هو الطلب المؤكد ولا يجدي الكلام الاستاد فيه لان الوجوب العيني مناف للاستحباب التخييري قطعا لانه مانع من الترك
مطلقا فلا بد من القول بكونه واجبا [illegible] طلبه واشتماله على جهة الاستحباب وهكذا الحال في اجتماع الواجبين او المستحبين او المختلفين اذا كانا معا
تخييريين فان الاول واجب تخييري مؤكد مشتمل على جهتي الوجوب كما ان الثاني مستحب تخييري مؤكد مع اشتماله على جهتي الاستحباب والثالث ايضا واجب تخييري مؤكد
لغلبة جهة الوجوب انتهى وقد عد من موارد النقض اجزاء غسل واحد عن الغسل الواجب لاجل الجنابة مثلا وعن غسل المندوب وغيره وذكر من
موارد تداخل الاسباب والمسببات كما في نزوحات البئر وسجدة السهو عند تعدد الاسباب ان يستدل بها على جواز اجتماع الحكمين المتضادين في فرد واحد
ولا بأس بالتعرض لتلك المسألة على نحو الاجمال حتى يتبين ان امثال تلك الموارد لا يمكن الاستدلال بها على الجواز فنقول [illegible] التداخل قد يكون في الاسباب
وقد يكون في المسببات فان كان التداخل من قبيل الاول [illegible] تعدد وجودات السبب او تعدد انواعها لا يكون منشأ لوجوب افراد
متعددة من المسبب فلا يرتفع كما في تداخل الاحداث الموجبة للوضوء حيث قام الاجماع على ان السبب التام هو الحدث الواقع [illegible] الاحداث اللاحقة
لا غير لان الاول اذا صدر اوجب الوضوء [illegible] على قول [illegible] التكليف واحد بجهة واحدة [illegible] المقام فهو متصف بحكم واحد اذ الوضوء
انما واجب او مستحب وان كان من قبيل الثاني فانه يؤثر كل سبب تكليفا على حدة بان يكون حصول الجنابة سببا لايجاب ماهية الغسل يوم الجمعة سببا لندبها
وحصول الحيض او النفاس ايضا سببا [illegible] تداخل المسببات [illegible] تعدد الاسباب [illegible] الى تداخل الاسباب فيقال
الامر [illegible] التاكيد في الطلب ولا اشكال فيه كما عرفت [illegible] وهذا لا يمكن الا بعد البناء على ان الجنابة سبب لوجوب
فرد من الغسل والحيض سبب لوجوب فرد آخر والجمعة سبب لندب فرد آخر [illegible] الاشكال على المذهبين اذ لا معنى لتداخل الافراد وصيرورة
الفردين فردا واحدا كما انه لا معنى لحصول الامتثال بالنسبة الى التكليف مع عدم ايجاد المكلف به ولا ينفع تجويز اجتماع الحكمين من جهتين لما
في المقام كما لا يخفى مع انه لو كان المقام من قبيل اجتماع عنواني الواجب والمستحب لما كان بينهم خلاف في جواز التداخل واجزاء الغسل الواحد

الواحد عن الغسلين لانهم مطبقون على انه الاتيان بفرد واحد جامع لعنوانين احدهما واجب والآخر مستحب كما يظهر ذكرهم في مسألة تداخل الاغسال من
العبادات كما اذا صلى في مكان امر به والداه او شيخه الذي يعلم بغاية الامر تأكد الطلب وهو لا بأس به ومن هنا اختلفت [illegible] في توجيههم في مسألة تداخل
[illegible] واحد في الغسلين الذين يجب احدهما ويندب الآخر فمنهم من ان الاغسال حالها كحال الوضوء في انه ماهية واحدة كما ان الوضوء واجب بالكيفية
[illegible] معنى واحد فالتداخل فيه [illegible] ولا اشكال فيه لعدم اجتماع حكمين فان المسبب اما وجوب او استحباب او وجوب مؤكد
على اختلاف الاحوال كما في الوضوء على ما عرفته [illegible] واستدل على ذلك بظواهر الاخبار والاشتراك في بعض الآثار وهذا الوجه وان كان يرفع الاشكال
المزبور لكنه لا يوافق بعض الاحكام المذكورة في الفقه ولا يلائمه اختلاف احكامها مع ان الظاهر منهم ان التداخل اختياري وان كان فيه خلاف ومنها
ان الدليل دال على اجزاء غسل واحد عن الواجب او عن الواجب والمندوب يلزم ان يقال ان احد الوظيفتين يتأدى بالآخر [illegible]
وان لم يكن من افراده حقيقة كما في صلاة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وفيه ان تأدي احد الوظيفتين بالاخرى غير معقول الا ان يكون المراد
الا ان الطلب موجود فيه [illegible] فانه مع احد افراد الواجب التخييري [illegible] صلاة التحية بالفريضة
والصوم المندوب بالقضاء فلا بد من ان يحمل على [illegible] ثواب من التحية والصوم فيكون المراد به حصول المنفعة
المترتبة عليه [illegible] او المراد به ان العبد بعد ورود الامر بالقضاء لا يتمكن من الصيام المندوب لعدم قابلية الوقت [illegible]
طلب للانقياد فيستحق بذلك [illegible] ثوابه لا يقال ان هذا هو المراد من التوجيه لانا نقول ان [illegible] مسألة ذكره في الغسل الواجب والمندوب
بعيد جدا حيث ان ظاهرهم الاتفاق على حصول نفس المأمور به فلا بد من [illegible] ان المقام من تداخل الاسباب او يقال بانه من قبيل اجتماع مفاهيم
متعددة في فرد واحد [illegible] مع ان تأدي وظيفة الفرض بالنفل في المقام بعيد جدا وان قلنا بالعكس ومنها ان ما دل على استحباب غسل الجمعة
مختص بما اذا لم يجب لاجل الجنابة والمراد باستحبابه انه مستحب شأنا وهذا الوجه بعيد عن الادلة وان كان يرفع المحذور [illegible] وبعد
البناء على ان التداخل رخصة لا عزيمة كما لا يخفى ضرورة اقتضاء ذلك ثبوت الامرين معا فلا تخصيص في شيء منهما ومنها ان الغسل الواحد
فرد لعنوانين احدهما واجب والآخر مستحب فهو واجب من جهة ومندوب من جهة وفيه ان الغسل ماهية واحدة [illegible] في الخطابات انما
هو الفرد [illegible] وان كان المقصود ان الغسل ماهية واحدة
ولكنه مطلوب لامرين فيتأكد الطلب فهو يرجع الى الوجه الاول ولازمه التداخل القهري وهو خلاف ما يظهر منهم [illegible] الا ان يبنى على
معقولية التداخل الاختياري وان الواجب هو الغسل [illegible] رفع حدث الجنابة والمندوب هو الغسل [illegible] تنظيف
البدن وبينهما عموم من وجه فمادة الافتراق هو الغسل [illegible] في الحدث فقط او رفع الوسخ فقط ومادة الاجتماع هو الغسل [illegible]
فهو واجب ومندوب [illegible] لانه يرجع الى اجتماع الجهتين فيتأكد الطلب ولا اشكال فيه على المذهبين لكنه [illegible] بعدم التداخل فلا اذا
نوى المكلف احد الجهتين فقط مع ان الظاهر منهم حصول التداخل في هذه الصورة ايضا لا سيما اذا كان المنوي غسل الجنابة اللهم الا ان يقال ان
قصد رفع حدث الجنابة مشتمل على رفع الوسخ والتنظيف فهو قصد لهما اجمالا [illegible] الاشكال في صورة العكس ولا بأس بالحكم بعدم [illegible]
فيما [illegible] بالنسبة الى الحيض والجنابة ومما ذكرنا يظهر ان موارد الاشكال في مسألة التداخل [illegible] بالنسبة الى القول بجواز
الاجتماع بين الامر والنهي [illegible] وفي الفصول [illegible] كلام القوانين [illegible] حيث قال واضطرب كلام القوم
في المقام [illegible] وذهب كل منهم الى مذهب والكل بعيد عن الصواب وانا على ما اخترناه فلا اشكال [illegible] ان الاشكال
في موارد وارد على المذهبين ودفعه [illegible] اذ بعد البناء على ان الواجب فرد [illegible] والمندوب فرد آخر [illegible] التداخل
على المذهبين ولا دافع له فلا بد من [illegible] قرينة على ان الواجب ماهية والمندوب ماهية اخرى وان اشتركا في الصورة [illegible]
وقد يتفارقان [illegible] والتداخل اختياري لا قهري [illegible] اجتماع الامر والنهي [illegible] الحكمين الفعليين [illegible]

الطلب الوجوبي المؤكد وتحقيقه موكول الى محله وهذا القدر كاف في هذا المقام ثم ينبغي [illegible] في المسألة [illegible] ما كان الامر
تخييريا والنهي عينيا لتمكن المكلف من الامتثال حينئذ من غير لزوم التكليف بما لا يطاق [illegible] منع
اجتماع العينيين منها [illegible] اذا كان المكلف بسوء اختياره اقدم على فعل محرم يتوقف التخلص عنه على [illegible]
[illegible] ان التخلص عن الغصب [illegible] وهو الخروج [illegible] ومن ادخل فرجه
في فرج اجنبية فان التخلص عنه موقوف على الاخراج الذي هو [illegible] فنقول يكون الموقوف عليه محرما ومأمورا به
من جهتين [illegible] ان الخروج مثلا غصب [illegible] من حيث انه تخلص عن الغصب واجب وهذا القول [illegible] عن العلامة في النهاية
حيث قال [illegible]
[illegible] الحكم بوجوب الحج على من اخر الحج من عام الاستطاعة عصيانا وان فاتت استطاعته فيما بعد [illegible]
لفوات الاستطاعة الشرعية لا يوجب التكليف بما لا يطاق لكفاية الاستطاعة العقلية في صحة الامر وان كان فيه مشقة [illegible] من الاستطاعة
[illegible] الاول لا الثاني ويؤيد ذلك [illegible] في المسألة السابقة [illegible] المقام [illegible] كما لا يخفى وقيل انه منهي عنه [illegible]
بامور به اختاره بعض الاجلاء [illegible] في الاشارات وقيل بانه مأمور به وليس منهيا عنه لكن يجري عليه حكم المعصية وهو [illegible] الرازي
واختاره بعض المدققين لكن لا بمعنى كونه معصية [illegible] كلام الرازي [illegible] منهيا عنه
قبل الدخول ومأمورا به بعده فهو معصية للنهي السابق وقيل بكونه مأمورا به فقط ولا يجري عليه حكم المعصية [illegible] ولا يتعلق به نهي اصلا [illegible]
وهو المنسوب الى قوم [illegible] حيث اقتصر [illegible] كونه مأمورا به فقط بل هو الظاهر من الفقهاء حيث حكموا بصحة الصلاة
في حال الخروج ويؤيده ما [illegible] في النهاية [illegible] كون الخروج معصية [illegible] القول بجريان حكم المعصية غلط [illegible] عن بعض
الاصوليين وهذا القول اقرب الى الصواب ضرورة ان التخلص عن الغصب الذي [illegible] واجب عقلا وشرعا والمفروض انحصاره في الخروج
فهو واجب عينا ولا نهي فيه اصلا [illegible] التكليف
بالايطاق [illegible] في المقام اصعب منه في المسألة السابقة [illegible]
نعم يجري نظيره اذا اضطر المكلف الى الصلاة في دار مغصوبة [illegible] اختيار المكلف لا ينفع في رفع القبح ولا يوجب انقلاب المستحيل ممكنا كما هو
بديهي لدى الاذهان فلا معصية في الخروج كما انه لا عقاب عليه [illegible] توضيح [illegible] من قال بكونه مأمورا به ومنهيا عنه ان المقتضي
للامر والنهي كليهما موجود وهو ما دل على حرمة الغصب [illegible] وجوب التخلص عنه والمانع مفقود فلا بد من اعمالهما اما الاول
فواضح واما الثاني فلان المانع ان لزوم اجتماع الضدين او لزوم التكليف بما لا يطاق وكلاهما لا يمنعان اما الاول فلما مر في
المسألة السابقة من ان تعدد الجهة مجد في رفع المحذور واما الثاني فلان قبحه مقصور على ما لم يكن بسوء اختيار المكلف فان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار والجواب [illegible] بعد الاغماض عما اسلفناه [illegible] لزوم المحذور [illegible] في المسألة السابقة [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] فهو الواجب عينا [illegible] في المسألة [illegible] القوانين حيث قال [illegible]
[illegible] العيني انتهى
[illegible]
الواضحات ضرورة انه لا [illegible] في تقبيح [illegible] وان كان بسوء اختياره [illegible]
[illegible] العقل [illegible] التكليف [illegible] سوء اختيار المكلف
ام لا واما القضية المشهورة من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فليست في مقام صحة التكليف عند امتناع الفعل بواسطة

بواسطة الاختيار كما اورده المستدل ليكون معناه ان امتناع الفعل بالاختيار الذي كان للفاعل قبل امتناع الفعل لا ينافي كون الفاعل مختارا في
امتناع الفعل كيف وهذا امر غير معقول اذ فرض الفعل ممتنعا يسلب اختيار الفاعل [illegible] فرضه مختارا في ذلك الزمان كما ان ايجاب الفعل
[illegible] لا ينافي كونه مختارا فيه [illegible] بل هي مسوقة في مقام الرد على اهل الجبر حيث انهم استدلوا على اضطرارية الافعال بان وجود الفعل
عند وجود علته واجب كما انه عند انتفاء شرط منه ممتنع فهو اما واجب او ممتنع فلا يكون داخلا تحت القدرة والاختيار [illegible] بان الاختيار
من اجزاء علة الفعل فوجوب الفعل او امتناعه [illegible] اختيار الفاعل [illegible] او وجوبه باختيار الفاعل لا ينافي كون
الفعل اختياريا وداخلا تحت القدرة ولذلك [illegible] تلك القضية بعضهم بقوله بل يؤكده فالمراد منها ان الاختيار الذي بسببه يصير الفعل ممتنعا
او واجبا يكفي في اختيارية الفعل وكونه محلا للمدح والذم واستحقاقا للثواب والعقاب وصحة الامر والنهي قبل اختيار احد الطرفين واين
هذا مما رامه الخصم لا يقال هذا المقدار من الاختيار كاف في صحة التكليف به وان كان ممتنعا حين التكليف [illegible] الاختيار بالفعل لانا نقول
ان الحاكم [illegible] باشتراط التكليف بالقدرة والاختيار هو العقل ولا ريب ان المعتبر عنده [illegible] المذكور هو كون الفعل بحيث يمكن صدوره
من المكلف حين التكليف والاختيار السابق لا ينفع فيه شيئا ولذلك اختار بعض المتأخرين كما عرفت كون الخروج منهيا عنه قبل الدخول وانه
بعده فهو مأمور به فقط وسيظهر بطلانه ايضا وقد يورد على الحجة المذكورة بمنع وجود المقتضي للنهي فان الخروج اخص من الغصب في مورد
الامر فلا بد من تخصيص حرمة الغصب بغير الخروج بنية التخلص كما هو المدار في باب العام والخاص واجاب عنه الفاضل في القوانين بقوله ان
الخروج ليس مأمورا به من حيث انه خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين
الغصب والخروج عموم من وجه [illegible] الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج
وان انحصر افراده في الخارج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر
ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج [illegible] فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود ولا مكان التخلص بوجه
آخر بان يحمله غيره [illegible] او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلماتهم واورد عليه
[illegible] الاشارات بان معاملة العموم من وجه في باب التعارض [illegible] كان افراده في نفس الامر منحصرة في الفرد [illegible] فان العام اذا كان منحصرا افراده
في الواقع في الفرد فالمراد منه ومتعلق الخطاب انما هو ذلك الفرد [illegible] اذا انحصر في الفرد بحسب العادة فان العادة مخصصة كما سيأتي فلا يراد
منه الا الفرد العادي [illegible] على ان معاملة العموم للوازم [illegible] قبول التخصيص [illegible] لازمه [illegible]
يرتفع فائدة التخصيص فيرتفع فائدة في التعارض بل في العرف ليس مثله عاما لعدم الاستغراق منه عرفا [illegible] وعليه المدار [illegible]
الانحصار العادي [illegible] امكان التخلص بفرد آخر [illegible] ان يكون ذكر الفرد [illegible] وهو خلاف الفرض مع ان [illegible] والثاني
[illegible] الامر قطعا فالاول لا يختلف النسبة [illegible] افراد العادية [illegible] ان التصريح من القوم بان [illegible] المذكورة موجود [illegible] يؤذن
بخلاف ما ذكره انتهى [illegible] ملاحظة انحصار افراد العام في مورد الاجتماع [illegible]
[illegible] اذ على ذلك يجب التخصيص [illegible] ذكر العام الذي [illegible] افراده [illegible] وهذا هو الذي [illegible] التصريح
به في كلام القوم وهو لا يؤذن بخلاف ما ذكره [illegible] رفع التعارض بين الامر
والنهي ولا ريب ان المدار في تعدد الجهة انما هو المفهوم فانه متعلق الامر والنهي [illegible] ما ذكره الفاضل [illegible] عليه
[illegible] ذهب اليه من عدم التعارض بين الامر والنهي لتعدد العنوان في متعلقيهما [illegible] كما عرفت [illegible] تقييد محل النزاع بما كان للمكلف مندوحة
[illegible] التكليف بما لا يطاق [illegible] اذا كان بسوء اختيار المكلف
فالحق في جوابه ما ذكرنا [illegible] في مقام [illegible] افراد [illegible] نفس الامر او بحسب العادة في الفرد

او مجامع مع بقاء ان كان اخص مطلقا فهو التخصيص فالحكم بالتعارض فيما لثاني دون الاول تحكم وان كان ذلك لابتنائه على اجتماع مقدار الجهة وعدم قبح
التكليف بما لا يطاق اذا كان السبب فيه سوء اختيار المكلف وبالجملة ان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه … حيث قال بكونه منهيا عنه فقط ان الخروج من حيث
كونه خروجا لم يتعلق به تكليف في الشريعة وانما الموجود فيه حرمة الغصب ووجوب الاجتناب عن التصرف فيحال الا ان الخروج مقدمة لترك الغصب
وحصول الاجتناب اذ لو لم يخرج يتقضى مدة طويلة في ترك الغصب في الزمان الزائد على مقدار زمان الخروج موقوف على الخروج فان قلنا بوجوب المقدمة يجب
الخروج والا فلا وحيث ان الحق عدم وجوب المقدمة فالحق عدم وجوب الخروج وحيث انه ينضم هنا افراد الوجوب فهو حرام والجواب عنه ذكره
اولا ان عنوان التخلص عن الغصب ورفع اليد عن اموال الناس ونحو ذلك من العناوين الصادقة على الخروج مما ورد في الشريعة فهو واجب
اصلي وثانيا ان حرمة الغصب في الزمان الزائد حرمة مقدمته تكليف بما لا يطاق وهو محال فلو لم يكن الخروج واجبا فلا اقل من كونه حلالا
فنا لنا انا قد فرغنا عن اثبات وجوب المقدمة وجوبا غيريا تبعيا وهو المراد في المقام … للقول الثالث على عدم النهي بعد الدخول …
وعلى الاثم بانه معصية للنهي السابق مع كون المكلف متمكنا من تركه قبل الدخول بان لم يدخل فتركه وان زال بعد الدخول وقبل الخروج كما هو الحال في الواجب الذي …
[illegible]
قبل الدخول عن جميع انحاء التصرف في ملك الغير بغير اذنه نهيا مطلقا …
[illegible]

١٣٩

العنوان عليها في ذلك كما هو واضح فالحركات الواقعة في ملك الغير اذا اعتبرت على الوجه الاول حرام صرف لا يشوبه شيء من المطلوبية في زمان كما انه اذا اعتبرت على الوجه
الاخر محبوب صرف لا يشوبه شيء من المبغوضية … الاخر فالغصب مبغوض دائما والتخلص محبوب دائما …
قبل الدخول وبعده فلو فرضنا كون الخروج على وجه التخلص محرما قبل الدخول يلزم كون رفع المحبوب مبغوضا ونفي الاطاعة معصية وهو محال كما اعترف به …
ان الخروج بعنوان التخلص قبل الدخول ايضا محبوبا ما يكشف عنه عقول العقلاء ضرورة ان كل من تصور الخروج المعنون بكونه تخلصا … في حسنه ووجوبه
وان لم يدخل احد في ملك احد كما لا تأمل في حسن التوبة بعد المعصية فحكم الخروج بهذا العنوان حكم التوبة عن المعصية فكما ان المعصية حرام والتوبة
عنه … مع انها لا تتحقق … الا بعد المعصية فكذا الخروج بعنوان التخلص حسن وان لم يتحقق محله الا بعد الدخول المحرم …
اختلاف زمان الامر والنهي … اختلاف زمن الطلبين موجبا لرفع التضاد مع اتحاد المطلب
بالطلبين … اختلاف الحكم الا اذا كان اختلافه راجعا الى اختلاف وجه الفعل وعنوانه كما بينوا
على ذلك … قبل حضور وقتها … على امتناعه …
[illegible]

[illegible]

١٤٠

[illegible]

[illegible] ... وجوب الخروج عينا وعدم كونه حراما ... لا يختلف فيه احد ... الخروج ...

لكن ... الاجرة والخروج فهو واجب تخييرا واذا قال المالك ... الا باعطاء الاجرة فيتعين تعيينا لكونه تخلصا عن الظلم والغصب ... الخروج ولا اجرة لكونه مضطرا اليه ... الاضطرار

تكملة [illegible] مسألة اجتماع الامر والنهي على ما عرفت انما هو في فعل واحد شخصي ... احدهما واجبة والاخرى محرمة وقد عرفت الحال فيها واما الفعلان المتلازمان في الوجود فان لم يكن بينهما ملازمة ... فلا ريب في جواز اختلاف حكمهما كما هو واضح واما المتلازمان فهل يجوز اختلافهما ... او في ... الاحكام ... الموارد وجوه ... ان الفعلين اما ان يستحيل انفكاكهما من الجانبين او من جانب واحد وعلى الاول اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونان معلولين لعلة ثالثة فالصور ثلثة الاولى ما لا يكون احدهما علة للاخر ولا ريب في عدم جواز اختلافهما ... الوجوب والحرمة لانه مستلزم للتكليف بما لا يطاق ... توجه الارادة الى فعل العلة ... المعلول حيث ان ارادة العلة مستلزمة لارادة المعلول ... فيقول الامر ... الامر والنهي ... واحد ... احدهما ... والاخر ... فلا فرق ... الوجوب عينا او تخييرا واما الاختلاف بالاباحة والوجوب او الحرمة والاباحة ... لان وجوب المعلول مع اباحة العلة ... وجوب المقدمة ... بالاباحة الذاتية ... وجوب العلة مع اباحة المعلول ... الثانية ... ضرورة ان ... احدهما ... وجوب علة وحرمة الاخر ... فيلزم اجتماع الامر والنهي ... الامر والنهي ... مع انه مستلزم للتكليف بما لا يطاق ... العلة المستقلة ... المعلول للعلة المستقلة والنهي على الاخر ... الحرمة والاباحة ... الثالث ... الخ [illegible]

... ان كان الامر ... بان يكون المنهي عنه لازما للمامور به فلا يجوز الاختلاف بالوجوب والحرمة ... الاختلاف بالوجوب والاباحة فجوازه مبني على عدم وجوب المقدمة وقد ابطلناه ... انك قد عرفت ان ادلة المجوزين ... الامر في النوافل ... المسئلة والمسئلة الآتية ... النهي ... الطائفة بعد فرض ... المنهي عنه ... اذا كان المنهي عنه ... المسئلة الآتية ... المسئلة الآتية مبنية على ... الملازمة العقلية بين وجود النهي وعدم الامر ... المسئلة ... قرينة عقلية على ... وانما ... قرينة عقلية ... البحث فيه ... المسئلة والقول بعدم الدلالة ... المسئلة الآتية ... الدلالة المستفيدة ... المسئلة ... النسبة ... الطبيعة ... المسئلة الآتية ... الطبيعة المامور بها ... الامتثال ام لا فان المستفاد من اطلاق الامر حصول الامتثال ... استعلام ان النهي ... اطلاق الامر ... النسبة ... الكلام [illegible]

[illegible]

كتاب المصابيح في بيان العبادات

كتاب الطهارة

مصابيح في العبادات وفيها ابواب الباب لغة المدخل والمراد بها هنا
ما هو جامع لمسائل متحدة جنسا ومختلفة نوعا الاول في الطهارة وتنقيح الكلام
فيه يتوقف على رسم مقدمة بكسر الدال مشتقة من قدم بمعنى تقدم ومنه قوله تعالى
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ويجوز فتحها وهو ما يقال ان الاول اولى لما في
الثاني من توهم عدم استحقاقها التقدم بالذات بل ذلك باعتبار جعل الجاعل
والمراد بها هنا طائفة من الكلام لها ارتباط بالمقاصد ومقاصد المقصد اسم
لما يطلب فيه المسائل المتحدة نوعا المختلفة صنفا وخاتمة وهي تذنيب يوتى به
لاستدراك ما فات ذكره في المباحث السابقة المقدمة في امور الاول
في معنى الطهارة لغة وهي مصدر قد يطلق على النظافة اي الخلوص من الادناس
الظاهرة كرفع الاوساخ والنجاسات كما في مجمع البحرين ... قال النبي صلى الله عليه وآله وقوله تعالى والله
يحب المتطهرين قيل المراد الطهارة من الذنوب والاكثر انها الطهارة من
النجاسات وقد يطلق على النزاهة وهي الخلوص من الادناس الباطنة كرفع
الذنوب والحقد والحسد والبخل والغيبة والرياء وغير ذلك كما منه ايضا قال
وفي الحديث ذكر الطهارة وهي مصدر قولك طهر الشيء فخالف ضما بمعنى النزاهة
ومنه ثياب طاهرة وقوم يتطهرون اي يتنزهون ومنه امراة طاهرة من النجاسة
ومن العيب ومنه قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا
ذكر المفسرون ان الطهارة هنا تاكيد للمعنى المستفاد من اذهاب الرجس ومبالغة
في زوال اثره بالكلية والرجس فيها مستعار للذنوب كما ان الطهارة فيها
مستعارة للعصمة منها او التبدل على الاطلاق لولا التبادر وثانيا عدم صحة ال
سلب وثالثا ظهور الاتفاق نعم انما الخلاف في انها مشتركة فيهما لفظا او معنى
او حقيقة ومجاز والحق الاول لوجوه منها ظهور الاتفاق ومنها غلبة الاستعمال
فيها ومنها التبادر عند الاطلاق ومنها عدم صحة السلب ومنها صحة
التقسيم اليهما ومنها حسن الاستفهام وغير ذلك من العلائم التي ذكرناها في الاصول
الثاني بين الحقائق والمجازات هنا الثاني في معناها شرعا وقد اما
اختلف الاصحاب في تعريفها لاختلافهم في المعنى المنقول اليه لفظها فكل عرفها

على حسب ما ذهب اليه فمنهم من اطلقها على المبيح للعبادة من الاقسام الثلاثة كما في
الشرائع والجعفرية وجامع المدارك وغيره انه للاكثر حيث قالوا انها عبارة عن
الوضوء او الغسل او التيمم على وجه له تاثير في استباحة الصلوة وقد اورد عليه بامور
منها ان تاء بعد ما علم في محله من ان المعرف المثل للفاعل عبارة عن المعلوم التصوري
ولكن لا مطلقا بل من حيث انه يوصل الى مجهول تصوري كالحيوان الناطق الموصل الى تصور
الانسان فلا معنى لهذا التعريف لكونه مشتملا على الترديد وهو ينافي التحديد والتعريف
وقد اجيب عنه بان الترديد انما يوجب نقصان التعريف اذا كان بمعنى ان الحد اما
هذا او ذاك والترديد هنا في اقسام المحدود لا في نفس الحد وتحقيق ذلك انه اذا وقع
في الحد ترديد وتقسيم فان اريد به ان حد هذا الشيء اما هذا المفهوم او هذا المفهوم
فهو معيب عندهم وان اريد به ان حد هذا الشيء هو هذا المفهوم لكن ما يصدق عليه
هذا الحد قسمان او اكثر فاشير الى ذلك في التحديد وهو مقبول عندهم والحاصل ان
الحد في الحقيقة هو مفهوم احدها فلا ترديد فيه ومنها ان بعد ما قرر في محله
من ان النوع مركب من الجنس والفصل فلا وجه للتعريف لان الطهارة جنس
لكل واحد من الانواع الثلاثة فتعريفها بها تعريف للحد الجنس بالنوع وهو دور
والجواب حيث ... بعد تسليم الجنسية انما التعريف على ان كان بالحد فلا بد من اخذ ذلك
الجنس واعتباره فيه واما مطلق التعريف الشامل للرسم فلا نسلم رسم النوع على
وجه لا يتوقف على الجنس منتفيا للدور وبيانه ان الرسم على قسمين احدهما التام وهو
المركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك والثاني
الناقص وهو ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريفه بالضاحك
او بالجسم الضاحك وعلى التقديرين ان كان المراد من عدم اعتبار الجنس في الرسوم
عدم الاعتبار لفظا فمع انه لا يتم في الرسم التام فهو مما لا يسمن ولا يغني من جوع وان
كان عدم الاعتبار معنى فهو كما ترى اذ المشتق هو الذات المتصف ومنها
ان المراد بكل من الثلاثة اما موضوعه الشرعي او موضوعه اللغوي فان كان الاول
فلا حاجة الى قيد الثاني لانه لا يكون الا موثرا وان كان الثاني فقد استعمل المجاز
الشرعي في التعريف وقد قرر في محله ان من وجوه اختلال التعريف الى لابد من

من التحرز عنها اما معنوية او لفظية ومن الاغلاط اللفظية استعمال الالفاظ المجازية
فان الغالب مبادرة المعاني الحقيقية الى الفهم مثلا انا قيل ما الدعاء فقيل
الصلوة فلفظ الصلوة عند اهل الشرع يدل على الدعاء مجازا وعلى الاركان
والافعال المخصوصة حقيقة فهذا التعريف ليس بصحيح لان المتبادر الى الذهن
معناها الحقيقي فيفوت المقصود لان المقصود تعريف معناها المجازي الذي
هو الدعاء الا اذا كان هناك قرينة صارفة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي
الى المجازي فيصح التعريف بها واجيب عنه بانا نختار الشق الاول ونمنع
الحصر كوضوء الحائض للكون في مصلاها ذاكرة والجنب للنوم ولهذا فانها ليست
وليس فيها الثاني وفيه ان الظاهر من موضوع الشرعي هو الحقيقي ومما ذكر ليس كذلك
ولذا الذين يعتبرون الاباحة في الحد يجعلون وضوء الحائض للذكر والجنب للنوم
طهارة مجازية نعم ومنها انهم يعتبرون في التعريف قيد الاباحة او لا
فهم يقيمون الطهارة الى رافعة ومستصحبة ثم المندوبة الى ما لا يرفع الحدث
لا يرفع وما يبيح ولا يبيح فيدخلونه في التقسيم ولا يدخلونه في التعريف واللازم
من ذلك اما اختلال التعريف او فساد التقسيم ولا مخلص من ذلك الا بالتزام كون
المقسم اعم من المعرف المثل للفاعل ومنها عدم كونه منعكسا بالنسبة الى
الوضوء المجدد فانه طهارة حقيقة مع انه ليس مبيحا اذ الاستباحة حاصلة
قبل ذلك وقد اجاب في المسالك بان المراد من التاثير ولو بالصلاحية ما
بالقوة القريبة فيدخل فيها الوضوء المجدد وفيه ان المتبادر منه الثاثير
الثاني التام الفعل لا ... الناقص الا الثاني ولو تاملوا منها
علم [illegible] وضوء الحائض للذكر والجنب للنوم وقد اجاب في
المسالك وشرح الجعفرية بانه ليس طهارة حيث لم يتحقق الاول وضوء
الحائض للكون في مصلاها ذاكرة فانه لا يسمى طهارة كما ورد به الخبر في
الثاني اما النقض بوضوء الحائض فمدفوع لانه ليس طهارة حقيقة ويدل
على ذلك قول الصادق عليه السلام اما الطهر فلا لكن تتوضأ وفيه
ان نفي التسمية ممنوح كما ... والمراد من الخبر النفي في الخبر نفي الكمال

لا التسمية كانه في نظاير لا صلوة الا بطهور والا بفاتحة الكتاب
ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ونحو ذلك ولا اقال في انما الذي يخرج بقوله
ثانيهما استباحة الصلوة وضوء المبطون ونحوه وان كان نقل عن ظاهر انها
مبيحة من نفي الثاني اذ مقتضاه نفي التسمية كما عرفت ومنها انه لا يخلو اما
ان يكون المعرف المعنى المعقول منه هو الطهارة اعم من الطهارة الشرعية واللغوية كازالة
النجاسة وتنظيفه من اثاث الادناس والاوساخ او لا بمعنى انها عبارة عن امور
خاصة فان كان الاول لزم عدم الانعكاس وان كان الثاني لزم الدور
والحاصل ان هذا التعريف ملحوظ لا رتكاب احد المحذورين ولعل الذي
اطلق الطهارة على ازالة الخبث ايضا بمعنى انها اخذت الازالة في التعريف
كان قصده الفرار عن المحذورين ومنها ان تقييد الحالة الحاصلة من الطهارة
المبيحة للدخول في العبادة بخصوص فرد منها وهو الصلوة خاصة مما لا وجه له لاختصاص
غيرها من العبادات كدخول المساجد مطلقا الا في جميع الاحوال بل اذا كان ذلك
الدخول مع اللبث الذي يكون في غير المسجدين الاعظمين المسجد الحرام ومسجد النبي صلوات
الله عليه وعلى آله اجمعين وقرائة العزائم او مس ما ايه الدخول والقرائة بالتنقل
ومشبهه وصوم الجنب مع ضيق الليل لكل الا الا يقع الغسل الخاص والحاصل
انه لا ريب في استباحة الغسل للمذكورات مع انه فرد من الطهارة
واجاب عنه في المسالك [redacted] بان قيد الاباحة بالصلوة لاصل كونها ما يعم به اكثر
البلوى وثانيا الانها الفرد الاكمل [redacted] ولقول المعصوم عليه السلام
لا صلوة حمود الدين ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها
وثالثا الان ما عداها تتوقف على الطهارة واجبة كانت او مندوبة بالاتفاق
بخلاف غيرها من العبادات لتخلف بعض القيود فيها هذا ان معنا صلوة
الجنازة فانه شرعية كما اختاره جمع والا لم يتم التعليل وفيه ان توقف
ماهية الصلوة على الطهارة اولا منقوض بصلوة الجنازة كما اعترف به ره
وثانيا ان المراد من التوقف انها من مقومات ماهية الصلوة فهو ممنوع نقل
احد من الفقيه لعقيدة خروج الشرط عن المشروط وكانه عن التي لا يكون مقوما

مقوما له كما قرر في محله وان كان المراد ان صحتها لكونها موقوفة عليها ولها مدخلية
في ترتب الاثار الشرعية فلا ريب ان ما ذكرناه سابقا من صوم الجنب ونحوه ايضا
كذلك هذا ومنهم من اطلق الطهارة على ازالة الخبث ايضا بمعنى انه اخذ
في تعريفها هذا القيد وقد عرفت وجهه انفا ومنهم من اطلقها على مطلق
الوضوء والغسل والتيمم ولو كانت غير مبيحات للعبادة كما هو الظاهر من الارشاد
حيث قال فيه الطهارة هي وضوء وغسل وتيمم بل هذا انسب الظاهر كلام بعض
المتقدمين بل ادعى بعض المتاخرين ظهوره من كلام بعض المتقدمين كالشيخ الذي
حيث قال وربما يظهر من كلام بعض المتقدمين اطلاقها على مطلق الوضوء والغسل
والتيمم سواء كانت مبيحة ام لا ويحتمله بعض ما سبق ذكره من الايرادات
دون الاخر كما لا يخفى على المتامل فتامل ومنهم من اطلق الطهارة على ان
استعمالها المشروط بالنية كما في اللمعة حيث قال وشرعا استعمال الطهور
مشروطا بالنية ومنهم من اخرجها [redacted] كما لا
انه اسقط قيد المشروط وهو المحكي [redacted] عن بعض الافاضل حاكيا
عن المحقق الحلي حيث قال فيه قال بعض الافاضل اجود تعاريفها ما نقل عن
المحقق الحلي وهو استعمال الطهور مشروطا بالنية ~~والتعريف~~
~~فالتعريف~~ لها وكيفما كان فالاستعمال بمنزلة الجنس لانه لبس مع
الاجناس الحقيقية وكلما كان واقعا موقعه في التعريف فكان مثل الجنس في
ذكره قبل الخاص كان بمنزلته والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره لوجوه
منها تصريح اكثر اهل اللغة كما في مجمع البحرين قائلا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا اي طاهرا نظيفا يطهر من توضأ منه واغتسل من جنابة وقيل هو ما بالغة لاجله
طاهر والاكثر انه لوصف زايد فمعنى تغلب الطهور هو الطاهر في نفسه
المطهر لغيره وعن الازهري الطهور في اللغة هو الطاهر المطهر ومنها [redacted]
بعض العلماء من انه يفهم من الاية الشريفة انه الطاهر في نفسه مطهر لغيره
لان قوله ماء يفهم منه انه طاهر لانه ذكره في معرض الامتنان على العباد
ولا يكون ذلك الا بما ينتفع به فيكون طاهرا في نفسه وقوله طهورا يفهم منه
صفة زايدة على الطهارة وهو الطهورية ومنها انه لو كان بمعنى طاهر مطلقا

ولو لم يكن مطهرا لغيره لقيل ثوب [redacted] طهور وخشب طهور وحجر طهور ونحو ذلك
وهو ممتنع ومنها قول المعصوم عليه السلام التيمم احد الطهورين بفتح المهملة اي
المطهرين من الماء والتراب ومنه الطهور شطر الايمان اي جزء من اجزائه لا يتم الا
به وانكار ابي حنيفة استعمال الطهور بمعنى الطاهر المطهر وانه بمعنى الطاهر
فقط وان المبالغة في قول الناس هي بزيادة المعنى المصدري كالاكول [redacted]
محتجا بقوله ويقهن طهورا لا يلتفت اليه بعد مجئ النص من اكثر اهل اللغة
مضافا الى ان الاحتجاج بقول [redacted] الثاني مردود لكل بعدم اطراده وثانيا
انه في البيت للمبالغة في الوصف وثالثا انه واقع [redacted] موقع طاهر
لاقامة الوزن لان كل طهور طاهر ولا عكس وان المنقول به اذا صار نسيا منسيا
في الكلام صار الغرض الطهارات اتصاف الفاعل بمعنى الفعل من غير ملاحظة مفعول به ونزل
الفعل منزلة [redacted] اللازم بقولهم زيد يعطي ويمنع اي يحصل منه الاعطاء والمنع قال الله تعالى
فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اي انتم من اهل العلم من غير ملاحظة ان المعلوم اي
شيء والاكول كذلك فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالاكل من غير ملاحظة مفعول به وان
متبع الصفات المشبهة كلها بحسب الوضع اللغوي لازمة وان كان فعلها متعدية كالاكول
فانه يقال لمن كان له كثرة الاكل من غير ملاحظة الماكول وكذلك الطهور فان هذه الصيغة
بحسب الوضع لازمة مع كون فعلها ايضا لازما لكن بحسب الاستعمال صارت متعدية لان المبالغة
في الطهارة لا معنى لها الا ان يراد به الطهارة الكاملة وهي ان تؤثر في الغير وتطهره
بعد الاحالة بتلك العول يظهر ان قول الشهيد ره والمراد هنا الطاهر في نفسه المطهر
لغيره وانه جعله بحسب الاستعمال متعديا وان كان بحسب الوضع اللغوي لازما كالاكول
في غاية الجودة نعم انما الكلام في ان الاكول مثال للمتعدي او اللازم وعلى التقديرين
فالعبارة لا تخلو عن بعض قصور من جهة التمثيل فتدبر وكيفما كان فبعض انواع الطهارة الله
اللغوية [redacted] ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وغيرهما ودفع الادناس والاوساخ عن محلها
كانت اما كان [redacted] عن المعرف بفتح الراء بقيد مشروطا بالنية فانها ليست شرطا في تحققها
وان اشترطت في كمالها وترتب الثواب على فعلها لا يخفى وايضا ان يكون المراد من المعرف
المذكور مطلق الماء والا بعث بعث الطهارات الثلث مندرجة في التعريف مطلقا
واجبة ومندوبة ومبيحة وغير مبيحة كما هو الظاهر [redacted] اذ كما كان الاول

الاول فهو خلاف اصطلاح الاكثر ومنهم [redacted] الشهيد ره في الدروس
اذ هو في صدد [redacted] تعريف الطهارة التي تبيح الصلوة كما هو عرفت حيث قال فيه هي لغة
النظافة من الادناس وشرعا استعمال طهور مشروطا بالنية لاباحة الصلوة ولا ريب ان
مقتضى هذا الكلام ان لفظ الطهارة حقيقة اصطلاحية لا شرعية فبنا عليه فلا وجه للكلام
الشهيد الثاني ره حيث قال في الروضة بناء على ثبوت الحقايق الشرعية استعمال الطهور
وان كان الثاني فينتقض في طرده اولا بالغسل المندوب والوضوء غير الرافع من الحدث
بوضوء الحائض للذكر والجنب للنوم والتيمم بدلا منهما الان كل واحد من المذكورات ليس
بشرعي عند المعرف وهو الشهيد الاول ره [redacted] وفيه ان هذا يتم بالنسبة الى التيمم
على القول بعدم لبيته من الغسل المندوب والوضوء غير الرافع مطلقا سواء كان
الوضوء نفلا ام لا والغسل واجبا ام لا واما على القول بعدم جوازه بدلا من الغسل
المندوب اما مطلقا او على القول بعدم كونه رافعا ومن الوضوء غير الرافع فلا
انتقاض وثانيا بانعكاس كل واحد من الطهارات الثلث مطلقا واجبا كان او
مندوبا فانه [redacted] استعمال طهور مشروط بالنية مع انه لا يسمى طهارة لانها
في اصطلاح الفقهاء اسم لكل واحد من الثلث ووقت الاتمام وفيه اولا انه
على القول بوجوب استدامة النية الى اخر الكل يصدق التعريف على كل واحد
من الغسلات والمسحات وثانيا سلمنا لكن نقول ان المراد بالمشروط بالنية
ما كان مشروطا بها بالاصالة وابعاض الطهارة اشتراطها بها لاجل اشتراط
الكل بها وثالثا بانه لو نذر تطهير الثوب والبدن ونحوهما من النجاسات ناويا ان
النذر منعقد لرجحانه مع ان هذا التطهير لا يسمى طهارة لانها اسم لكل واحد
من الثلثة كما مر وفيه ايضا [redacted] ان اشتراط المنجس بالنية لاجل النذر
لا بالاصالة ورابعا بوجوب الجمرات فانه استعمال طهور وهو الحصاة ولا ريب
انه مشروط بالنية ايضا مع انه لا يسمى طهارة كما مر وفيه ان المراد من المعرف بكسر الراء اولام
الراء هو انواع المعرف بفتح الراء الوضوء والغسل والتيمم والرمي ليس بشيء منها
[redacted] وانما هذا عليه قول الشهيد الاول ره في غير موضع التعريف والشهيد الثاني
حيث قال ثم الطهارة على ما علم من تعريفها اسم للوضوء والغسل والتيمم وثانيا سلمنا
لكن الطهور عبارة عن الماء والتراب فلا يشمل الحجر وفيه انه جيد الا انه غير
مطابق لمذهب المعرف حيث قال في اللمعة ويجب التيمم بالتراب الطاهر او الحجر

وعند الدروس انه جزم بجواز التيمم بالحجر فاذا [redacted] احطت بما ذكرنا ظهر لك
ما في عبارة الشهيد الثاني في الروضة حيث قال ومع ذلك او ورد الايجاب
على المعرف والمعرف فهو لعل هذا التعريف من اجود التعريفات لكثرة ما يرد عليها
من النقوض في هذا الباب من الحسن بالنسبة الى قوله من اجود التعريفات والعلة
بالنسبة الى ما اراده من ادات الاشارة من اورد الايجاب وكيف كان فالحق في
ما اشرنا سابقا من انها عبارة عما يرفع الحدث ويزيل الخبث اما بالنسبة الى رفع
الحدث فللاتفاق بل الضرورة اولا ولغالب ما ياتي ثانيا واما بالنسبة الى
ازالة الخبث فللملازمة الشايع الطهارة عليها في قوله وثيابك فطهر اي اغسل
ثيابك بالماء وقوله والله يحب المتطهرين بل المراد الطهارة من الذنوب والاكثر انها
الطهارة من النجاسات وقوله وان ماء مطهرة من الحيض والحدث وحدس الحيض وسوء
الخلق وقرئ مطهرات قبلها لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن والجمع على اللفظ
والافراد وقوله وسقيهم ربهم شرابا طهورا اي ليس برجس كخمر الدنيا والاصل في الا
ستعمال الحقيقة في مثل المقام لغلبة الاستعمال عرفا عاما وخاصا هنا اولا ولعدم صحة
السلب ثانيا ولعدم تبادر الغير ولو تبادر الغير لكان من تبادر فرد الغالب ثالثا
لحسن الاستفهام رابعا ولصحة التقسيم خامسا وكون الاشتراك خير من المجاز لا يعارضه البحث
لا دليل على انتفائه سادسا فالطهارة بناء عليه عبارة عن استعمال اصل الطهورين
الماء والارض على وجه يرفع الاستقذار المانع عن الدخول في العبادة المشروطة
به هنا الثالث في ان الطهارة وما يشتق منها الواردة في الايات
والاخبار من الموضوعات المستنبطة او الصرفة تحقيق المقام يتوقف على ذكر
المباني الذي ذكره علماء الاعلام وهو وجوه منها ما انتقدناه من السيد الاستاد
ادام الله ايام افادته من ان الكليات من الموضوعات المستنبطة وما
مصاديقها من الصرفة ومنها ان الشك ان كان في معنى اللفظ
ومفهومه والموضوع يسمى مستنبطا لانه لا بد للفقيه منه من الاستنباط وان كان
في المصداق الخارجي والموضوع صرفا ومنها ان كل ما كان في الكتاب والسنة
يكون من الموضوعات المستنبطة وما في غيرها من الصرفة هذا الاول
في اقسام الطهارة وفيه بحثان الاول في الطهارة عن الحدث
اعني ما يفتقر صحته الى النية من الوضوء والغسل والتيمم وفيه مطالب

كتاب الوضوء

المطلب الاول في الوضوء وفيه مراحل الاولى في الغايات
وفيها مسائل الاولى في حصر الوضوء في الواجب والندب ويدل
عليه اولا اجماع المسلمين بل ضرورة الدين وثانيا مفهوم الحصر المستفاد من
البيان في الاخبار وكلمات العلماء الابرار حيث اقتصر عليهما في مقام
التبليغ والفتوى وثالثا ان عدم الدليل على التحريم والكراهة والاباحة دليل
على العدم وما ترى من اللازم على ما فعل منهما على وجه التشريع انما هو على
[redacted] التشريع لا على نفس الطهارة لتكون محرمة ورابعا انه عبادة وكل عبادة
لا بد ان يكون له جهة رجحان وكلما كان له هذه الجهة لا يخرج عن احد الامرين
الثانية في ان وجوب الوضوء عند اشتغال الذمة بالمشروط به او هو بحصول
اسبابه ولو لم يدخل وقت العبادة المشروطة به [redacted] ان وجوبه
[redacted] قد اختلف الاصحاب فيها على قولين الاول وهو المذهب
المعروف بل كاد ان يكون اجماعا بل يكون مجمعا عليه بل لا يبعد دعوى الضرورة
والمبالغة عليه في امثال زماننا فما يقرب منه انه لا يكون واجبا لنفسه
والثاني كما في المدارك وعن الشهيد في الذكرى حاكيا انه قول بوجوب الطهارات
اجمع بحصول اسبابها وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الوفات او
تضيق وقت العبادة المشروطة بها ولنا الاول دعوى الشهرة المطلقة
كما في المدارك والحدائق بل نقل جمع من الفقهاء الاجماع مثل العلامة في
التذكرة والمحقق الشيخ علي والشهيد الثاني كما في المائية على الاول بل كاد ان
يكون اجماعا بل ادعى الاجماع عليه جمع من الاصحاب كما في الكتاب كاشف اللثام الاصول
الفقاهية من استصحاب الحالة السابقة واستصحاب اشتغال الذمة المتكررة
رفعه بالوضوء قبل الوقت واصالة البراءة عن الوجوب قبل وجوب المشروط
واصالة عدم زيادة التكليف والثالث السيرة القطعية المستمرة المعروفة المستفادة
من ابواب الفقه الدالة على عدم كون الطهارات الثلث واجبة لنفسها منها
ان المعهود من فقهاء الشيعة في كل عصر ومصر عدم ايجاب الاتمام والاتمام بنية رفع الحدث الا
في عند ظن الوفاة وعدم امرهم بالوضوء للقاصدين للاحتضار من المريض مع التمكنة
اما التيمم عند عدم ان يرفع الحدث لو كان واجبا لابد لهم من ذكره كما ذكرنا الكلام

المتضرر انه يجب عليه الوصية طالبا له وعليه [redacted] ما انه يجب توجيه الميت الى القبلة
عند الموت الى القبلة ومنها انهم ذكروا في بحث الاحتضار ايضا انه يستحب تلقينه الشهادتين
وان لم يتمكن من النطق بها او [redacted] كلمات الفرج و[redacted] التوبة والاستغفار
و[redacted] نقله الى مصلاه الذي يصلي فيه او عليه اذا اشتد عليه النزع اللهم سهل علينا
بحق محمد واله الطيبين ولا ريب انه لو كان رفع الحدث من الواجبات لذكرها لكونها اهم
مما سواها لكثرة الحدث المقتضية للاهتمام والمبالغة ومنها انهم في مقام ذكر الواجبات
كالصلوة والصوم والحج والزكوة لم يذكروا ان الوضوء بل والغسل ايضا فضلا عن التيمم
كلها والحاصل انه من ملاحظة تلك الابواب [redacted] يحصل العلم او الظن المعتبر بان ما اختاره
طريقتهم المستمرة الحكي عنه [redacted] ذلك لا يثبتها شائبة ريبة ولا شك فيها دون مسكة
مضافا الى انه لم يختلف الاصحاب ايضا اشارة الى خلاف المختار مع غاية اهتمامهم
بالمستحبات فضلا عن الواجبات والرابع ما دل على ان وجوبها غيري فلا معنى لو
لوجوبها قبل وجوب ذلك الغير والخامس مفهوم الشرط في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ وما التقريب فيها
ان صيغة الامر للوجوب وسياق الكلام ما لا يحلى انه للصلوة و[redacted] وجوبها
عند وجوبها كما نرى انه لو قيل اذا لقيت العدو فخذ سلاحك واذا اردت
الامير فالبس ثيابك يفهم منه عرفا ان اخذ السلاح ولبس الثياب لاجل
لقاء العدو والامير ولا يقال ان قصارى ما يدل عليه الاية الشريفة وجوب
الوضوء عند القيام من حدث النوم لا مطلق الاحداث اذ المرجح في تفسيرها المراد
بالقيام من حدث النوم كما [redacted] الشيخ عن ابن بكير في الموثق بل الصحيح على قول
قوي لكونه مما نقل فيه الاجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه قال قلت للصادق
عليه السلام قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك قال اذا قمتم من النوم ونقل
العلامة في المنتهى وتبعه الشيخ في التبيان اجماع المفسرين على ذلك فلا يتم
الاستدلال بها مطلقا ولو بالنسبة الى باقي الاحداث لانا [redacted] نقول اولا انه تم
الكلام بالاجماع المركب وثانيا انه لا يحصل خصوص الاخبار الواردة في خصوص
كل حدث من الاحداث كما يستعرض لك انشاء الله وما قيل انه ليس المراد من القيام
في الاية نفسه بل ارادته والا لزم تاخير الوضوء عن الصلوة وهو باطل بالاجماع

بالاجماع وفيه اولا انه بناء عليه يكون الامر بالوضوء فيها لاجل خصوص القيام دون سائر
اجزاء الصلوة من التكبير والركوع والسجود ونحوها ودعوى ان المراد بالقيام نفس
الصلوة وهي مركبة من الاجزاء فاسدة من وجوه منها انه محمول على ارادة القيام من لفظه
مجازا تارة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وارادة الصلوة كلها اخرى اطلاقا لاسم
الجزء على الكل على تقدير تسليم كون المجموع مركبا حقيقيا وينتفي بانتفاء القيام عرفا وهو غير جائز
ان قلنا بكونه من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد او نادر في مقام بيان الاحكام
ان قلنا بكونه من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم كقوله زيد طويل النجاد وكثير الرماد
ومنها انه يلزم ان يكون قوله تعالى الى الصلوة لغوا بل لا يتصور له معنى اذ لا يصح ان
يقال اذا اردتم الصلوة الى الصلوة فاغسلوا الخ [redacted] انه مستلزم للتهافت والتناقض
بين كلاميه اذ مقتضى قوله اطلاقا لاسم المسبب على السبب ان المجاز مرسل وهو اجلى
ما كانت العلاقة المصححة غير المشابهة بين المعنى المجازي والحقيقي كاليد في النعمة والقدرة
اذ من شان النعمة ان تصدر منها وتصل الى المقصود بها فالجارحة
منزلة العلة الفاعلية لها وامثالها نظير النعمة في منزلة العلة
الصورية لها وان اكثر ما يظهر سلطان القدرة في اليد وبها يكون الافعال الدالة
على القدرة من البطش والضرب والقتل ومقتضى قوله بل المراد ارادته انه مجاز
في الحذف ولا يخفى ما بينهما من التنافي وثالثا ان المحذور المذكور وهو لزوم تاخير الوضوء
وارد اذا كان قوله تعالى هكذا اذا قمتم في الصلوة او اذا قمتم للصلوة على ان تكون اللام الاجل
ايضا بخلاف اذا قمتم الى الصلوة اذ من المعلوم انه فرق بين القيام في الشيء والقيام الى
الشيء والقيام للشيء كما لا يخفى على المتامل فان قلت ان قصارى ما تدل عليه الاية
الشريفة ترتب الامر بالغسل بجهة الغسل والمسح على ارادة القيام الى الصلوة
والارادة كما تتحقق بعد الوقت كذا تتحقق قبله اذ لا يعتبر فيها المقارنة للقيام الى
الصلوة والا كيف يكون الوضوء في اول الوقت صحيحا لمن اراد الصلوة في اخره
قلت اولا ان المتبادر عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت السبع
فخذ سلاحك اي لاجل دفعه وما قيل انه لا منافاة بين الوجوب لاجل الغير وبين
الوجوب لنفسه [redacted] فيجتمع الوجوبان [redacted] مردود لوجهين احدهما انه
لا ريب ولا شك ان المدار في مقام الاستدلال على المعاني المتبادرة الى الذهن

في باب النظر المنافاة اليه مجرد الالتفات الخاطر اللفظ ولذا نرى الاصحاب في مباحث الاصول في غير موضع يصرحون بان المتبادر ارادة الحقيقة ولا يريب ذو مسكة
في ان المتبادر من ظاهر الاية الشريفة والمثال وجوب الوضوء واخذ السلاح لاجل
العدو والصلوة ويقتضي تعليق الوجوب على غاية مخصوصة انتفائه عند انتفائها
فثبت المنافات بين الوجوب الغيري والنفسي البتة والثاني انه متى ثبت الوجوب
الذاتي لشيء ثبت له كلما هو حاصل له بوجوب واحد والتغاير فيه اعتباري محض لا يترتب
عليه اثر بالكلية انه لا يعقل لهذا الوجوب الغيري بعد ثبوت الوجوب النفسي معنى بالكلية
فتدبر وثانيا ان مقتضى مفهوم الشرط الذي هو حجة صريحة كما قرر في الاصول
عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة القيام فلا يكون واجبا لنفسه ومما قيل ان المسلم
من حجية مفهوم الشرط اذا لم يكن للتعليق بالشرط فائدة اخرى سوى التخصيص والامر هنا
ليس كذلك اذ يجوز ان يكون الفائدة هنا بيان ان الوضوء واجب لاجل الصلوة وان كان
واجبا في نفسه فيكون الغيري متعلقا بالوجوب العارضي له حتى للارادة الصلوة باعتبار
التوصل به اليها وكونه من مصالحها مردود ايضا بما هو هكذا لان مبنى كلامه على تحقق
اجتماع الوجوبين وقد عرفت ما فيه هنا ان هذا الاحتمال يتمشى في جميع المفاهيم
فيقتضي عدم الحجية الا ان ظهر انتفائه وهو بعينه قول منكري الحجية وقد تكلمنا مانيه
في الاصول ومنها انه لا نزاع فيما اذا لم يكن فائدة اخرى ان الفائدة هي التخصيص
بل لا يتصور النزاع بل النزاع في ان فائدته هي التخصيص الا ان يظهر خلافه ام هو
ايضا من المحتملات وقد عرفت ان الظاهر من الاية الشريفة هو التخصيص وثالثا
ان التعبير عن الارادة بالقيام يعطي المقارنة كما فهمه بعض المفسرين ولو اقام الدليل على
عدم اعتبارها فلا تحمل على الاقرب المجازي ودعوى انه بعد تعذر الحقيقة لا تفاوت
بين المجازات ممنوعة لقضية قولهم اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين ولا ريب ان
الاقرب هو الارادة التي متى تحققت فكانه تحقق نفس القيام لا مطلق الارادة بل الحق
نقول ان اغلب المجازات المتعارفة اهل واقربها ما ذكرت ويؤيد ما ذكرنا ما يتمشى مثل ذلك
في الايات القرآنية والاخبار المعصومية ومنه قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله ولو لم يحمل على ما ذكر الخصم من التعليق على ارادة القيام في اي زمان تحققت لزم
الخلل في معنى ذلك الكلام المتعالي منه كلام الملك العلام واهل الذكر عليهم السلام

السلام وبالجملة انه بعد ما هو [illegible] على ان يكون فلا حاجة الى ارتكاب تقدير
الارادة في الاية الشريفة انها معناها هكذا اذا قمتم من حدث النوم قاصدين الى الصلوة فتوضوا فدل على الامر بالوضوء على القعود للصلوة والتنبه
الى ما كان عندنا لحدث النوم وهو ظاهر في الوجوب الغيري في هذا المورد وهو كاف
في صحة الاستدلال وهذا انضام ما مر من عدم القول بالفصل يعم الحكم في
جميع الاحداث وخامسا ان وجوب الوضوء بعد دخول الوقت ليس لاجل ارادة
الصلوة حتى يلزم عدم اعتبار المقارنة بل وجوبه تابع لوجوب المشروط به كما ان
المشروط بعد الدخول واجب موسع القاصد وان لم يرد فعلها ام لم يرد كل الشرط كذلك
ومما قيل ان مقتضى عموم مفهوم الشرط عدم وجوب الشرط عند عدم ارادة المشروط
مطلقا ولو كان بعد الوقت فاذا كان كل فوجوبه عند ارادته ممنوع بوجوه منها
ان مفهوم الشرط لا يكون فيه العموم كما صرح صاحب المدارك وغير واحد من المحققين
ومنها انه لو سلمنا العموم الذي يقتضيه فسلمنا عدم الوجوب في الوقت ايضا لكنا
ان تخصيص العموم بدليل اخر ليس بعزيز فضلا عن تخصيص عموم المفهوم فانه في
المقام مخصص بدليل اخر ولا يلزم منه دفع البديهي جهة نفي المفهوم الملزوم
لعدم اثبات المطلوب اعني عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت تمسكا بمفهوم
الاية الشريفة فان العام المخصص حجة في الباقي وعموم المفهوم اضعف
من نفسه ومنها انه لو سلمنا فمعلوم ان الامر بالوضوء انما هو بعد الامر
بالصلوة فكانه تعالى قال اولا اقم الصلوة من الى دلوك الى الغروب ثم قال اذا
قمتم الى الصلوة فتوضوا فبعد ملاحظة الامرين ظهر ان الوضوء واجب للصلوة
كما هو مقتضى الامر الثاني وان الصلوة واجبة في جميع الاوقات كما هو مقتضى الامر
الاول فظهر من المجموع ان الوضوء واجب في جميع الوقت للصلوة ملخصه انه
تعالى قال القيام واجب موسع وبحسبه الوضوء انما نعلل فيلزم كون الوضوء واجبا
لغيره بوجوب موسع لمعنى المفهوم وهكذا اذا لم تقوموا من حيث انه لم
يجب عليكم القيام قبل الوقت لم يجب عليكم الوضوء ونحوه لا انه مع وجوب القيام
ايضا كما بعد الوقت لم يجب الوضوء اذا لم يقصد القيام على ان الوضوء واجب
للقيام ايضا بناء على ان كلما يجب للكل يجب لاجزائه ايضا فتم وسادسا

ان اذا من ادوات الاهمال فلا عموم في الاية الشريفة حتى يقتضي وجوب الوضوء
عند ارادة القيام متى تحققت لكي يرد ان الارادة كلما تحققت بعد الوقت كل مرة
وكما قال كما ان الاحوال الحالية الاجمال بعض اهل كل المستدل بالمفهوم لانا نقول ان الفرض
من التمسك به اثبات كون الوجوب للغير لا عموم لكن يرد عليه ما قلت على انه
لا نسلم كون كلمة اذا من ادوات الاهمال بل مقتضاها عدم العموم بحسب اللفظ لكن
بحسب القرينة والفهم العرفي هو العموم من حيث عدم رجحان وقت على وقت لانا
نقول بعدم الرجحان بين الاوقات ممنوع لان الاقربية من المرجحات العرفية
بل العقلية ايضا وسابعا ان لزوم الوجوب بالارادة ولو قبل الوقت مما
لا يقول به احد بل ينفيه الاجماع على عدمه من الطرفين مطلقا اذ القائل بالوجوب قبل الوقت قال بانه واجب موسع لا انه معلق على الارادة
مطلقا ومادعينا مضافا الى ما سمعت انفا من دعوى القطع بانتفاء وجوب
الشرط قبل وجوب المشروط هذا الحاد سيس ما جملة الادلة الدالة على المختار
قول الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فالمشروط الحلبي وجوب الطهارة والصلوة عدم عند عدم الشرط وهو
دخول الوقت فان قلت ان المشروط هو وجوب الطهور والصلوة معا
وانتفاء هذا المجموع يتحقق بانتفاء احد جزئيه فلا يتعين انتفاؤهما معا
قلت اولا انه لو كان انتفاء هذا المجموع المفهوم وهو الصلوة لا انتفاء الشرط متحققا
بانتفاء احد جزئيه الذي هو الصلوة كما هو مراده ويظهر منه نظر يلزم ان
المعلق انما هو احد الجزئين خاصة وهو الذي انتفى بانتفاء الشرط فلا
معنى لتعليق الاخر كما لا معنى لقولنا اذا دخل الوقت وجب الحج والصلوة وثانيا
انه لو كان المشروط بالدخول وجوب مجموع الامرين من الطهور والصلوة من حيث
المجموع كما هو ظاهر كلام المورد يلزم ان لا يثبت الوجوب بعد دخول الوقت لشيء
من ماهية الطهور والصلوة من حيث الانفراد وهو ظاهر البطلان وفيه لعل
غرض المورد ان المشروط وجوب المجموع على سبيل الاستغراق الافرادي فكانه قال
اذا دخل الوقت وجب كل واحد من الطهور والصلوة واللازم من ذلك
على تقدير حجية مفهوم الشرط رفع الايجاب الكلي كليا عند انتفاء الشرط

الشرط لا ان المشروط مجموع الامرين من حيث هو مجموع اذ ذلك بعيد جدا وثالثا لنا
ان الواو ليست حقيقة في المعية بل مقتضاها مشاركة الطهور للصلوة في الحكم الشرطي
اعني توقف الوجوب على دخول الوقت ولو وجوبا غيريا بل هذا التوقف في الجزء
ثبت اولا للطهور والصلوة تابعة له فيه فلا معنى لانتفاء التابع عند انتفاء
المعلق عليه دون المتبوع ورابعا انه اذا لم يكن وجوب المعطوف عليه وهو
الطهور مشروطا بدخول الوقت فكل المعطوف وهو الصلوة للقاعدة المعروفة
عند اهل العربية العطف في قوة تكرار العامل والمعطوف في حكم المعطوف عليه
والحال انه لم يقل به احد حتى المورد نفسه وخامسا ان انتفاء المجموع الملزوم لا
لانتفاء الشرط كما يتحقق بانتفاء الاخر منه وهو الصلوة كما ذكره المورد كذلك يتحقق
بانتفاء الجزء الاخر وهو الطهور او بانتفاء كليهما معا فالعام لا يدل على الخاص
وبعبارة اخرى ان هذا التقرير كما يقتضي عدم دلالة الخبر على اشتراط الوقت
للطهور كذلك بالنسبة الى الصلوة ايضا مع انه لم يقل به نفسه فضلا عن
غيره هذا ويمكن ان نستدل للقول الثاني اعني تحقق وجوب الوضوء بمجرد حصول
اسبابه ولو لم يدخل الوقت بوجوه ايضا منها اطلاق الاية الشريفة حيث
اطلقها الوضوء المقارن لارادة القيام المقارنة للصلوة والوضوء المقارن لارادة
القيام الى الصلوة ولو حصلت قبل دخول وقتها وقد مر ما فيه محذا فيرة ومنها
اطلاق كثير من الاخبار كصحيحة عبد الله بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام
ان عليا عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما او قاعدا فقد وجب
عليه الوضوء وصحيحة زرارة حيث قال فيها فاذا نامت العين والاذن والقلب
فقد وجب الوضوء وموثقة بكير بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وصحيحة عبد الرحمن بن
ابي عبد الله انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواقع اهله
اينام على ذلك فقال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه
السلام كما في المدارك وعن ابي جعفر عليه السلام كما في المدارك انه قال اذا
اردت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم

فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وتصلى لعله خلو الاخبار بأسرها عن هذا التفصيل
مع عموم البلوى به وشدة الحاجة اليه وكون تلك بعدم اشتراط نية الوجه كما هو
الوجه فالاشكال اصله اصلا وعندى ان هذا هو السر في خلو الاخبار عن
ذلك فتامل انتهى كلامه رفع الله مقامه ولا يبعد ان يقال ان تفاديه كلامه
صدقا او ذما أو منقولا او غير منقول بناء على اشتراط نية الوجه امور ثلثة الاول
وجوب الطهارات مطلقا حتى الغسل عند حصول اسبابها مطلقا ولو كان الحصول
قبل الوقت الثانى ان هذا الوجوب وجوب موسع لا مضيق والثالث
انه يتضيق بظن الوفاة او بتضيق وقت العبادة المشروطة بها او
بهما معا وكيف كان ... القائلين بهذا القول ... كثيرة منها
ان عبارة الذكرى وان اوهمت ما نقله في المدارك لكن كلام الشهيد في
قواعده كالصريح في كون القول المذكور للعامة العمياء حيث قال قاعدة لا ريب
ان الطهارة والاستقبال والستر معدودة من الواجبات في الصلوة مع الاتفاق
على جواز فعلها قبل الوقت والاتفاق في الاصول ان غير الواجب لا يجزى عن الواجب
فاتجه هنا سؤال وهو ان يقال اما الامر الاول او الثانى وهو اما ان يقال بوجوب هذه الامور
على الاطلاق ولم يقل به احد او يقال باجزاء غير الواجب عن الواجب وهو باطل لان
الفعل انما يجزى عن غيره مع تساويهما في المصلحة المطلقة وحال تساوى الوجوب وغير
الواجب في المصلحة وجوابه انا قد بينا ان الخطاب ينقسم الى خطاب التكليف
وخطاب الوضع اعنى الخطاب بنصب الاسباب ولا يشترط فيه العلم والقدرة ولا
عدمها ولا التكليف لان معناه قول الشارع اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب
كذا او حرم كذا او ابيح كذا او ندب ومن ثم حكم بضمان الصبى والمجنون ما اتلفاه
مع عدم تكليفهما وقد يكون خطاب الوضع بالمانع ايضا كما يقول علم كذا عند
وجود المانع او عند عدم الشرط اذا تقرر ذلك فالطهارة من باب خطاب الوضع
اذ هى شرط في صحة الصلوة وكذا الاستقبال والستر وذلك لا يشترط فيه شروط
التكليف من ايقاعه على الوجه المخصوص فان دخل الوقت على المكلف وهو موصوف
بهذه الاوصاف تم الغرض ومحت الصلوة وان لم يتصف بها او ببعضها يوجه

يوجه عليه حينئذ خطاب التكليف وخطاب الوضع وصارت ح واجبة ولا
استبعاد في وجوب الطهارة في حالة دون حالة لان شأن الشرع تخصيص الوجوب
ببعض الحالات دون البعض وببعض الازمنة دون البعض فان قلت اليس ينوى
في الطهارة قبل دخول الوقت الاستحباب وذلك خطاب التكليف فكيف جعلها
من خطاب الوضع قلت ذلك وان احتيج اليه في الطهارة فهو غير محتاج اليه
في الاستقبال والستر ولهذا لو اتفق كونه قائما الى القبلة وقد لبس ساتر العورة
حياء من الناس او لبسه لغير كونهما اجزاء ذلك في الصلوة واما نوع الطهارة
بنية الاستحباب فهى باعتبار انها في نفسها مستحبة لاستحباب الدوام على الطهارة
ولا امتناع في كون الشئ من خطاب الوضع باعتبار ومن خطاب التكليف باعتبار
فاذا وجد سبب الوجوب كدخول الوقت مثلا على متطهر ندبا فقد خوطب
بالصلوة ح من غير امر بتجديد طهارة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان محدثا
اجتمع عليه خطاب التكليف بفعل الطهارة وجوبا وخطاب الوضع ومن قبله
كان عليه خطاب التكليف باستحباب الطهارة فلا امتناع في ذلك وهذا الاشكال
اليس هو الذى الجأ بعض العلماء الى اعتقاد وجوب الوضوء وغيره من الطهارات
لنفسه غير انه يجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت وجوبا مضيقا عند
اخر الوقت وذهب الى ذلك القاضى ابو بكر العنبرى والجهور وحكاه الرازى
في التفسير عن جماعة وصار بعض الاصحاب الى وجوب الغسل ايضا بهذه الثلاث
انتهى وظهورها لعبارة في ان الخلاف في المسئلة انما هو لبعض المخالفين
وخلاف بعض اصحابنا انما هو في الغسل خاصة مما لا يرتاب فيه ذو مسكة
وبالجملة فالظاهر من عبارات الاصحاب قديما وحديثا وتصريحاتهم في مواضع
وبهذا يلوح في اخرى انه لا قائل بالوجوب النفسى على الاطلاق
ولو في غير الغسل والفضلاء المذكورون قد اغتروا بظاهر عبارة الذكرى
فنقلوا القول به في المسئلة وشنعوا بما شئت بذلك بان هذا
القول ليس من علماء الشيعة للاجماعات المنقولة بل نقل الشهيد
ايضا الاجماع في غير الذكرى مضافا الى انه سيجئ في مبحث التيمم نقل الاطباق
فيه ... بخصوصه ومنها ما عن الذكرى من ان صحة التمسك باطلاق الوجوب

او الاتيان بالصورة المذكورة انما يثبت من معلومية الامتثال حتى بانه غاية في
الاستدلال فنا حقيقة عرفية وظاهر كلامه انه لما كان اشتراط الطهارات
للصلوة معلومة يتمكن باطلاقها عند حصول اسبابها حيث صار استعمال لفظ
وجب ونحوها في الاخبار في وجوبها عند حصول الاسباب حقيقة عرفية
ومنها [redacted] انه لا تنافى كون هذه الاسباب التى تضمنتها الاخبار موجبات
للوضوء كما عبر به عنها في كلماتهم بمعنى ان الوضوء بسببها يكون واجبا لما انفع في كون
هذا الوجوب الناشئ عنها وجوبا نفسيا ثابتا للوضوء في نفسه او غيريا فههنا شيئان
احدهما ان هذه الاسباب يحصل بسببها وجوب الوضوء كما هو مفاد الاخبار وهذا
ليس من محل النزاع والثانى ان هذا الوجوب ثابت للوضوء في نفسه او لغيره
وهذا ليس من مضمونها ومنها النقض الاجمالى بورود الاخبار بغسل
الثوب والبدن من النجاسات وهى اكثر من ان تاتى عليها مع مساعدة الخصم
فيها على الوجوب الغيرى ومنها الجواب عنها مع التفصيل في المقام اما عن صحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج فذلك لانه فان المتبادر من لفظ وجب معنى لزم وثبت وهو
اعم من الوجوب بالمعنى المصطلح ولا يلزم منها تعلق التكليف بالنائم لان المتعارف
في كلامهم اطلاق الفريضة على الواجب بالمعنى المصطلح واطلاق الواجب على المعنى
العرفى اى اللازم الثابت ولا شك في ثبوت الوضوء مثلا في الذمة بحيث الاتيان
بالسبب بمعنى انه فعله لما استحبابه مع عدم وجود مانع من حصول السبب
وحوابا للخوف به في المشروطية واما ... موثقة بكير بن اعين ففيها اجمال
لاحتمال ورودها على ما هو الغالب من ارادة الوضوء عند ارادة ما هو مشروط
به واما صحيحة عبيد الله بن الحلبى عن ابى عبد الله فليس المراد بها الوجوب والا لزم
الوجوب النفسى واما صحيحة محمد بن مسلم ففيها تعليق الامر بالاغتسال على
الاتيان فلا دلالة لاحد منها على الوجوب بالمعنى المصطلح ومنها ان اطلاقها
وارد مورد حكم اخر وهو بيان حدوث النقض ولزوم ترتب الاثر وبيان
داب الاغتسال وكراهة النوم على الجنابة او نحو ذلك لا بيان تعلق وقت
التكليف وان وقته وقت حصول الاسباب وتحققها ومنها ان تلك
الاخبار معارضة بما هو اقوى منها من صحيحة زرارة المتقدمة اذا دخل

باجماله كثيرة ثم

اذا دخل الوقت ح وانت خبير بانها اوضح دلالة واخص مدلولا ومما اوردوا
عليها نقد عرفت ما فيه مما ذكروه من الاخبار فتعين تقييدها بها جمعا ومنها
انه على قول الخصم يصرف الاخبار الى الافراد النادرة للطهارات ولا ريب ان الافراد
الشايعة للوضوء المترتب على الاحداث هى التى لا عقاب على تركها عند القائل بالوجوب النفسى
بالوجوب النفسى والافراد النادرة التى يترتب عليها العقاب لو ترك ... الوصل
الظن بالموت ومع التمكن من الوضوء وعدم حصول حدث بعد الوضوء وقبل خروج
الروح ولا يذهب عليك ان الاخبار تنصرف ... الى الشايعة لا الى النادرة
وهل الا انصاف لا فرق بينه وبين الاستحباب النفسى الذى يقول به مع المشهور والحاصل
ان الافراد الشايعة للطهارات في المقام عند القائل بالوجوب النفسى لا يترتب
على تركها العقاب وليس فيها الا مجرد ترتب الثواب على فعلها وهذا بعينه هو
الاستحباب النفسى الذى يقول به المشهور بل المعروف بل كاد ان يكون اجماعا واما العقاب
فليس الا على ترك الافراد النادرة فذلك الامر بين صرف الاطلاق الى غير
النادرة وتحمل الوجوب في المطلقات اما على الاستحباب النفسى
او الوجوب الغيرى فلا بد من ان يرفع اليد عن الوجوب اذ لا كونه نفسيا
ولا يجتمعان معا فان قلت ما ذكر وارد على الوجوب الغيرى ايضا بعد دخول
الوقت قلت سيجئ الكلام في بحث وجوب الغسل للصوم ان شاء الله تعالى هذا
ومنها انه مع قطع النظر عن جميع ما ذكر كله انا نمنع تبادر الوجوب النفسى
وارادته من تلك الاخبار مع ان الامور التى تشتمل عليها الاخبار من الوضوء
والغسل والتيمم وجوبها للغير وشرطيتها له معروف شايع عند الاذهان اذ تا
تاسيسها وانكشافها مع كونها صادرة بعد مدة مديدة من ظهور الشرع لعموم
البلوى وشدة الحاجة حتى ان جميع احاد المكلفين الكاملين بغاية الكثرة بل في
غيرها اضافى كل يوم يحتاجون اليها مرات متعددة للصلوة وغيرها بل لا
يبعد ان يقال ان اشتراطها للصلوة من ضروريات الدين بل واظهر الضروريات
ويشهد على ذلك الحال ذ ما نراه مما تقدمه الى زمان المعصوم عليه السلام ايضا
بالنسبة الى المستفتين عن الامور المذكورة بل والمفتين ايضا حيث لا يخطر في
مقام الجواب والسوال بالبال سوى ما اشتهر مع انا اسمعنا القول بالوجوب

النفسي واشتهر عندنا الخلاف منه بل السائلون ايضاً كثير منهم مصرحاً مع ذلك
لا يخطر ببالنا وببالهم في مقام الجواب والسؤال فضلاً عن ذلك من مقامات المحاورات
عند الاطلاقات غير ما ذكرنا انتفاء عليه ينصرف المطلقات اليها كما هو الحال
في مثل الامر بغسل الثياب والبدن والظروف وغيرها ومنها مضافا الى ما
مر من خصوص الاية الشريفة وهنا فلان [redacted] مقتضى ظاهرها هو الوجوب
الغيري لا الوجوب النفسي فكيف ينفع اطلاقها للخصم لان الامر فيها وان لم يقيد
بالوقت الا انه مقيد بارادة الصلوة ومشروطة بها وهو في افادة الوجوب الغيري
اظهر فيكون المراد من المطلق هو الوجوب المشروط لا المطلق ومنها ثانيا ان الاطلاق
فيها انما تكلم ان الارادة تحقق قبل دخول الوقت وبعده وهذا فرع [redacted]
التعليق على الارادة ومبتنى عليه فكيف يمكن التمسك بالفرع على فساد الاصل
والمبتني على بطلان المبتنى عليه ومنها ثالثا ان عدم الوجوب قبل الوقت مطلقا كما هو
المشهور المعروف وكون الوجوب للغير مطلقا اخرى والاطلاق على فرض تسليم رجوعه
الى العموم انما ينفي الاول لا الثاني فان القائل بالوجوب النفسي لم يقل الا ان
الوضوء واجب لحصول السبب الذي قد يحصل بعد الوقت وقد يحصل قبله
ولا يلزم ذلك جواز وجوب الوضوء الذي لاجل حصول السبب قبل الوقت
لا وجوبه الذي لاجل ارادة الصلوة فالاية الشريفة تدل على نفس
مذهب المشهور المطلوب في المقام ولا دلالة لها على نفي مذهب القائل
ولا على لازمه فكيف يستدل بها على اثبات مذهبه وابطال مذهب
ومنها رابعا انها مطلقة بالنسبة الى الوقت فكذا بالنسبة الى حصول السبب
فان قلت لم يقل احد بهذا الاطلاق قلت لم يقل احد بالاطلاقات التي ذكرت مع القائلين فانتفوا فيها اما الاول ففي بحث وجوب الوضوء مع الاحداث
او غيره واما الثاني ففي وجوب الغسل للصوم مع ان الفرد الغالب هو
الارادة بعد دخول الوقت واما توطين النفس فعلى القول بالوجوب فمن
من اجتناب الاسلام ومحل الاية الشريفة منه ما فيه وخامسا ان
دلالتها على ان المامور به هو لاجل الصلوة واضحة فتدل على عدم
الوجوب قبل الوقت بالالتزام ولانه لا يمنع الرجوع الى اللوم المكان

ايضا ومنها في خصوص المفسدات الواردة على هذا المذهب الاول
ان لازم هذا المذهب ان كل واحد واحد من الطهارات الوضوء والغسل والتيمم
عقيب كل حدث يكون واجبا مثلا اذا صدر من شخص في يوم او ليلة مائة حدث
يجب عليه الوضوء مائة مرة وهكذا الغسل والتيمم فيما صار جنبا بالعدد المذكور
والثالث ان المكلف لو لم يتطهر من اول عمره الى اخره لم يكن تاركا للواجب اصلا
الا في صورة نادرة وهي حصول ظن الموت والتمكن وعدم الظن بحصول حدث بعد
الوضوء قبل خروج الروح في الترك في هذه الصورة النادرة عليه عقاب
واحد ومع الفعل لا عقاب اصلا والثالث انه مكلف بفعل التطهير
وعقيب كل حدث حدث من نفسه الوجوب لوجود علته فيتالي واجبات
لا تقدر ولا تحصى لكل واحد واحد منها واجب لبنى على ترك واحد منها عقاب
اصلا ومع ترك الجميع يكون تاركا للواجب واحد في صورة واحدة نادرة ومع الفعل
فيها خاصة لا يكون تاركا اصلا كما اشرنا والرابع انه كيف يمكن لعاقل ان
يقصد وجوب فعل معين شخص مع جزمه بانه لا عقاب اصلا ولا شيئا على ترك
هذا الفعل وانه لو ترك لا يكون مواخذا بوجه من الوجوه والخامس ان الظاهر
من عبارة المدارك ان الوجوب للصلوة هو الوجوب الشرطي لا الشرعي الا ان
يكون قائلا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا او الشرط الشرعي فيجتمع وجوبات
نفسي وغيري ويتادى احدهما بالاخر ويتضيق الاخر خاصا بتضييق وقت العبادة
وكيفكان فلا يخفى ان [redacted] هذا المذهب نفي مدلول
الاخبار وكونها ظاهرة فيه مع ما فيه من الفساد من ان الواجب ما يكون على
تركه العقاب في الجملة لا على ترك نظيره ومع ما فيه من القيود وتعدد
طرق الوجوب وتادى احدهما بالاخر في غاية الندرة والسخافة مع ما
فيها من الايجابات وبلوغها غاية الكثرة وجعل تلك الايجابات بالنسبة
الى كل واحد واحد من الاحداث من اول العمر الى اخره بالنسبة الى كل واحد
واحد من المكلفين بالنسبة الى احد الوجوبين خاصا والى تضييق العبادة
بالنسبة الى الاخر وبعد البناء على ان جميع هذه الايجابات التي لا عد لها
ولا حصر من جهة اتيح واحد فترك تكليف واحد في اخر العمر على فرض نادر

غاية الندرة وهو ظن الموت حال التمكن من الفعل من دون اشارة الى نفي الظن
ولا الى اعتباره في شيء من هذه الاخبار ولا غيرها مما اشرنا اليه بل وظهور
الاخبار وغيرها في خلاف هذا المذهب لا يريب منه ذو مسكة ثم ان دعوى
خلو الاخبار عن تفصيل القوم كما في المدارك مع ورود صحيحة زرارة وما يوجد مؤداها
مما التزم به عدم خلوها عن تفصيل القائل بالوجوب النفسي وقيوده مع
عدم ظهور توسعة منها فضلا عن توسعة ما يقوله القائل وغيره لا يعرف
منهما فيه سيما بعد ملاحظة عدم الفرق بحسب الواقع بين الوجوب الموسع الذي
يدعيه وما يدعيه القوم من الرجحان النفسي فرقا بينهما معتدا به في نظر الشرع
هذا ما الله العالم بحقيقة الحال المسئلة الثالثة في الغاية ... ..
تكون واجبة ... الوضوء لها وقد تكون مندوبة فيكون الوضوء لها مندوبا
... فيها اخبار الوضوء واجب للصلوة الواجبة مطلقا سواء كانت يومية
او غيرها من بقية الصلوات الواجبة وذلك لعدم تقييدها بالايجاب النافلة
حيث لا يجب لها الوضوء وان كان شرطا فيها اذ لا يتصور وجوب الشرط للمشروط غير
واجب ولانه يجوز تركها الا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك نعم قد يتوهم معها من لا
تحقيق له وجوب الوضوء للنافلة مستدلا بتوجه الذم الى تاركه اذا اتى بالنافلة
في تلك الحالة وهو خطأ فان الذم انما يتوجه الى الفعل المذكور لا الترك واحدهما
عن الاخر وكيفكان فيدل على المدعى اولا دعوى الاجماع المسلمين بل الظاهر انه من
ضروريات الدين كما في المدارك ودعوى عدم الخلاف بين الاصحاب بل ربما كان
من ضروريات الدين كما في الحدائق وثانيا الاية الشريفة قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ وتقدم وجه التقريب وثالثا جملة من الاخبار
المتفرقة في ابواب الفقه منها الاخبار الواردة في المستحاضة اذا جاوز
دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين [redacted] والغسل والوضوء لكل صلوة
ومنها الاخبار الواردة في المتيمم اذا وجد الماء بعد ما صلى في اخر الوقت
فليتوضأ لما يستقبل ومنها الروايات الدالة على اعادة الصلوة والوضوء
نسيان شيء من اجزاء الوضوء الحيض وذلك من الاخبار التي لا حاجة الى التطويل
نقلها بعد ثبوت الاتفاق بل الضرورة فيدخل في هذا الحكم اجزاء الصلوة

الصلوة من السجدة المنسية والتشهد المنسي لان شرط الكل شرط لاجزائه ايضا ولا
يرد النقض بصلوة الجنازة اذ اسم الصلوة حقيقة انما يقع على ذات الركوع والسجود
كما يدل عليه صريحا ما عن الصدوق في العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا
عليه السلام انه قال وانما جوزنا الصلوة على الميت بغير وضوء لانه ليس فيها ركوع
ولا سجود وانما يجب الوضوء في الصلوة التي فيها ركوع وسجود الحديث [redacted] في المدارك
حيث قال ولا حاجة الى استثناء صلوة الجنازة من ذلك اذ الحق ان اسم الصلوة
انما يقع حقيقة على ذات الركوع والسجود او ما قام مقامهما وفي الحاق سجود السهو
وجهان من انه انما مكملتين للصلوة التي يشترط فيها ومن حيث انهما
ليستا من اجزاء الصلوة بل انما وجبتا على المكلف عقوبة لغفلته في الصلوة
فهما كالامر الاجنبي وان كان لهما ارتباط بالصلوة والاصل براءة الذمة
من هذا التكليف والامر بهما لا يدل على اعتبار الشروط المعتبرة في الصلوة
بل من الكلمات الثلث تشبثا عليه فلا ينبغي ولا ريب ان حملهما
على سجود الصلوة كما في الجعفرية واللمعة تمامه خصوصا على القول بوجوب الاتيان
بهما بعد الفراغ من الصلوة وكيفكان ولو لم يكن الاجماع على اعتبار الطهارة فيها
كما هو الظاهر من اطلاقات عبائر الاصحاب خصوصا اللمعة حيث
كان بنائه على نقل الاجماعيات غالبا فالمسئلة في محل الاشكال ولقد اجاد
في المدارك حيث قال والحق عدم سجود السهو لانه مكمل للصلوة وهو احوط وان كان في
تعينه نظر لضعف ماخذه هذا المسئلة الرابعة في وجوب
الوضوء للطواف الواجب احترازا عن عدم وجوبه للطواف المندوب
لما عرفت سابقا من انه لا يتصور وجوب الشرط لمشروط غير واجب ويدل عليه
اولا دعوى حكاية كونه اي وجوب الوضوء له مجمعا عليه بين الاصحاب عن المنتهى
كما في المدارك قائلا وهذا الحكم اعني وجوب الوضوء للطواف الواجب مجمع عليه
بين الاصحاب حكاه في المنتهى وعدم ظهور الخلاف كما ادعاه جمع من الاصحاب كما
في الحدائق حيث قال الظاهر انه لا خلاف كما ادعاه جمع من الاصحاب في وجوب
الوضوء للطواف الواجب والاجماع المحقق بل الضرورة كما هو المحقق وثانيا
الاخبار الدالة على اعادة المتوضئ بالوضوء والوضوء انما في شيئا من

احوا على الوضوء منها صحيحة محمد بن مسلم قال سالت احدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهر قال يتوضا ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضا وصلى ركعتين والجواب دعوى ان الجملة الخبرية لا تفيد الوجوب ومع ذلك غايته ثبوت شرطيته للطواف الواجب منوعة اولا لان الجمل الواقعة في كلماتهم عليهم السلام غالبا محمولة على الانشاء وثانيا سلمنا لكن نقول الخبرية يعم وجوب الوضوء لاجل الاعادة فلا ظهور في كونه واجبا مقدما الثالثة سلمنا عدم الدلالة على غير الوجوب الشرطي كما اعترفت فنتجه لا لفتها بالاجماع وثالثا ما الجماعة من المتاخرين من توالد الطواف بالبيت صلاة كما في المدارك ففيه ظهور العموم التشبيه اما نظرا الى اطلاقه اليه لانه الظهر اوصاف الصلوة كما هو الحق اذ المتبادر عرفا من قوله زيد كالاسد المشابهة في الشجاعة لا في البخر اما الشكل بخلاف تشبيه النقش المصور في الجدار فان الظاهر منه ان التشبيه في الصورة لا غير فلا بد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة هي اظهر صفات المشبه به حمل التشبيه عليها كتشبيه الانسان بالبحر... فالمسألة ذات اقوال منها افادة التشبيه العموم ومنها عدم افادته العموم ومنها العموم ان لم يكن في البين اظهر ومنها الاجمال ان لم يكن في البين اظهر وقد حققنا ما هو الحق منها في الاصول هذا المسألة الخامسة في وجوب الوضوء لمس كتابة القران على المكلف ان وجب عليه اما من قبله كالنذر وشبهه او لا من قبله كما سيأتي عند التعرض لايجاب الاية ما يتنافى من الوضوء للنذر بلعنه ونحو ذلك من مصالحه المتوقفة عليه على القول بوجوب ذلك تحقيق المقام يقتضي بيان ان المس يتصف باي حكم من الاحكام التكليفية وقد اختلف الاصحاب فيه على اقوال منها التحريم ومنها عدمه الى الجواز ومنها الكراهة ويمكن ان يستدل للاول اولا بدعوى الشهرة المطلقة بل دعوى حكاية الاجماع الحاصلة عن التبيان ومجمع البيان كما في الرياض حيث قال وهو التحريم اظهر وفاقا للاشهر عملا بظاهر التبيان ومجمع البيان اجماعنا عليه انتهى ودعوى حكاية الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة المحكية كما في غيره وهو لبعض المحققين وثانيا بقوله تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على

على رجوع الضمير في لا يمسه الى القران دون الكتاب وان بعد في السياق دون الكتاب وان قرب بل عن المجمع كون ذلك مجمعا عليه حيث قال وعندنا ان الضمير يعود الى القران فلا يجوز لغير الطاهر مس كتابة القران ومثله عن الشيخ في التبيان وغيره فلا يلتفت الى تفسير صاحب الكشاف ولا غيره ممن حرم فيوض الالطاف المعتمدين في تفاسيرهم على مجرد الاراء بل المعولين في جميع احكامهم على الهوى ولا الى ما اطال به بعض متاخري الاعلام من الاحتمالات في المقام اظهارا لفضيلة ملكة التدقيق ولا اعراض [illegible] ولزوم حمله على النهي والا لزم الكذب وظاهر النهي التحريم وثالثا بالاخبار المأثورة المعتبرة المعتضدة او المنجبرة بالشهرة منها مرسلة حريز عمن اخبره عن الصادق عليه السلام قال كان اسمعيل بن عبد الله عن ابيه عند فقال يا بني اقرا المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتاب ومس الورق ومنها المروي مرسلا في مجمع البيان عن مولانا الباقر عليه السلام قال ولا يجوز للجنب والحائض والمحدث مس المصحف ومنها موثقة ابي بصير قال سالت الصادق عليه السلام عمن قرا القران وهو على غير وضوء قال لا باس ولا يمس الكتاب ومنها رواية علي بن جعفر انه سال اخاه عن الرجل ايحل له ان يكتب القران في الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا اعتذار للثاني اولا باصالة البراءة عن لزوم الاجتناب الا مع الظهار وثانيا باصالة الاباحة وثالثا بسيرة السلف حيث انهم لم يمنعوا صبيانهم عن مسه اذ لو كان محرما لوجب عليهم المنع وفيه نظر اما في الاصل فاضح واتضح بملاحظة تلك الاخبار المذكورة والاية الشريفة واما في عدم المنع فان وجوب منع الصبيان خلاف الاصل يفتقر الى دليل فعدم المنع لعدم الدليل لا لعدم وجوب الاجتناب وللثالث اولا بالاجماع المحكي المنتهى على نفي التحريم وثانيا برواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون وفي بعض نسخ الحديث خيطه بدل خطه بناء على ان النهي عن مس الخيط والتعليق ليس للتحريم فوجب ان يكون النهي عن المس كذلك والا لاختلف السياق وفيه اما في الاصل والاجماع فواضح واما في الخبر فلان النهي عن التعليق من مس الخيط الذي هو للكراهة اتفاقا من المشهور ليس فيه دلالة على كون النهي عن المس كذلك لوحدة المقام

السياق باصل من الدلالات الثلث اذ اختلاف السياق في الاخبار ليس بعزيز كما لا يخفى وثانيا انه معارض بنهي الجنب في الخبر المذكور عن التعليق وهو للتحريم اجماعا كما سياتي انشاء الله تعالى فيكون النهي عن المس كذلك ايضا لوحدة السياق الظاهر ولو لم نقل بكونه مجملا اقل من التساوي فتعارض السياقان فيبقى النهي عن المس على ظاهره وثالثا في احتمال كون النهي فيه عن تعليقه لما يكون فيه مساعدة كتابته لجلده والملاوة الملابسة ومنه قوله تعالى وعلى بيوتهم اسواء ومعا ذهب الاصاد جمع اسوة بالضم او مكسورة جمع سوار كسلاح واسلحة وهو ما يلبس في الذراع اما لشدة والسلطنة ومنه سورة الجمع وغيرها لشدتها وهو من السلطان سطوته واعتدائه وفي الدعاء اعوذ بك من ساورة الاقران اي من سطوتهم واعتدائهم نحو ذلك واحتمال كون الخط بدلا من الخيط كما في النسخة الاخرى فيكون تاكيدا للنهي عن مس الكتابة او بيانا لا نوله المنهي عنه في المس هذا والمناقشة في ادلة القول الاول بان الاجماع معارض بمثله كما عرفت وان الاستدلال بالاية الشريفة تبنى على كون الضمير راجعا الى القران وهو ممنوع لجواز كونه للكتاب المكنون اي المحفوظ في اللوح عن التغيير والتبديل والتطهير التطهير من الكفر لكونه اقرب ولظهور كون الجملة صفة للكتاب لا ابتداء كلام ولو سلم فيجوز ان يكون اضافته الى القران بعدم المس باعتبار الاصل الذي في اللوح فيكون المراد من المطهرين الملائكة ومنه قوله تعالى رسول من الله يتلو صحفا مطهرة قال الشيخ ابو علي يعني مطهرة في السماء لا يمسها الا الملائكة المطهرون من الانجاس وقيل مطهرة من الباطل والكذب ما لو رد ما بين يدي القران ولو سلم فيكون المراد من المس المنفي علم ادراك دقايقه واسراره فيكون المراد من المطهرين المعصومين من الذنوب وهم الائمة عليهم السلام ولو سلم فيمنع كون النهي للتحريم في المقام وبان الاخبار قاصرة السند لاشتمالها على عدة من المجاهيل والضعفاء ليست بشيء بعد عمل الطايفة اذ الاجتناب عن المس صار ضروريا عندهم مويدا بالاجماع المحكي والشهرة المحكية وظهور الاية الشريفة عرفا في حرمة المس واتيان ضعف الاخبار بالشهرة ورواية ابراهيم المتقدمة لا تنافيها اذ المراد لا تمس خطه اذا صار سببا لمس الخط اذ لا ريب في حرمته مضافا الى ما في المدارك من ان المراد بالمصحف هنا ما عدا كتابة القران من الورق والجلد

والجلد واصالة الاحتياط نعم رواية علي بن جعفر المتقدمة لا اشكال في ظاهرها في حرمة الكتابة على المحدث ولم اتق على قائل بمضمونها سوى المحدث الكاشاني معارضة بحسنة داود بن فرقد عن الصادق عليه السلام قال سالته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم لا باس قال وقال تقراه وتكتبه ولا تصيبه يدها ومن الظاهر ان التعويذ لا ينفك عن الايات القرانية فيه النهي عن اصابة اليد ما ان الظاهر منه انها وقع لذلك ومع ذلك فيجب الجمع بينهما اما بحمل الاولى على الكتابة على وجه يستلزم المس والثانية على ما ليس كذلك او بحملها على الكراهة كما هو ظاهر الا كاتب كيف كان بعد ما ثبت من ان جملة القواعد المقررة والضوابط المتكررة انجبار الضعف بالشهرة وان الضمير كان راجعا الى القران لتصريح الائمة به لا مجال للشك مضافا الى قاعدة الاحتياط فلا معنى لغير القول بالحرمة ومتابعة الاحتمالات التي ذكرها في الاية الشريفة كما عرفت تفصيله فان اصحاب البيت ادرى بما فيه واعرف بباطنه وحاقه والتمييز بين كذبه وصادقه والكتاب عليهم انزل واليهم يرجع فما فصل منه فاجمل لمن متكره علومهم تقتضي انواره ومن حقايق فنون فحاتهم تدرك اسراره اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان يقال بعدم وجوب الوضوء للمس اولا وان كان مسه للمحدث حراما لاصالة البراءة اولا ولعدم تلازم حرمة المس لوجوب الوضوء ولا دليل سوى حرمة المس والاحكام توقيفية ثانيا ولعدم وجوب مقدمة الواجب ثالثا ولانه لو امتثل الامر بالمس مع الطهارة المندوبة لعد ممتثلا عرفا وقبح عند العقلاء عقابه ولو كان واجبا لما كان كذلك واعترضوا لكن الحق في المقام ان وجوب الوضوء للمس الواجب يتوقف على حرمة المس للمحدث بالحدث الاصغر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو كان غيريا واما القائل بعدم الوجوب مطلقا سوى السبب او مطلقا فلعل مراده من الوجوب في شروط الواجبات واجزائها هو المطلوبية منها مع ترتب عقاب على تركه في الجملة فان المشروط الخالي عن الشرط ليس مطلوبا بل هما مطلوب واحد من قبيل اجزاء الواجب فظهر ان ما في المدارك من ان وجوب الوضوء للمس مبني على القول بحرمته على المحدث ليس في محله هذا فرع الاول انه [illegible]

لا خلاف في ان حرمة المس لا يسري الى ملاقات طرف لباس المكلف وامّا الملاقي في ملاقات جزء من بدنه وجهه على القول بالتحريم هل يختص بالكف نظرا الى انها التي يمس به غالبا او يشمل ساير اجزاء الجسد قولان اظهرهما الثاني لصدق المس لغة وعرفا امّا الثاني انه يختص بما حل فيه الحيوة من البدن او يشمل غيرها ايضا كالشعر والظفر والسن وجهان من انه يصدق المس عرفا على المس بما لا تحل فيه الحيوة اولا وربما جعل مثار الخلاف من جهة حلول الحيوة والعدم كما انه لا يسري اليه نجاسة موت صاحبه كذلك لا يسري اليه حدثه والظاهر ان المتبادر هو الاول فان يصدق المس على مس الظفر ومما رضاهيه دخل في اطلاق الادلة لكونها اجزاء من الجسد ايضا فان لم يصدق فلا والثالث انه يختص هنا الحكم بالقران من حيث الهيئة الاجتماعية المتعلق بها هذا الاسم او يسري الى الايات المكتوبة في الكتب على الدعاء وغيرها من الحكم والامثال وجهان الاوجه هو الثاني لما يفهم من حسنة داود بن فرقد المتقدمة اولا ولعله لظهور روايته على بن جعفر المتقدمة ولان كتابة الهيئة الاجتماعية غير معقول ثانيا ولان الظاهر ان الهيئة الاجتماعية لا مدخل لها في التحريم ضرورة ان المس انما يقع على الابعاض ولا يقع على الكل دفعة والرابع ان اقسام غير القران اليه كالايات المكتوبة في الكتب ونحوها لا يخرجه عن كونه قرانا اما بعضا او كلا نعم ان تبدل التحريم لما نسخ حكمه دون تلاوته نظرا الى بقاء الحرمة من اصلها اولا وصدق المصحف والكتابة والقران عليه ثانيا كذا فيما نسخت تلاوته دون حكمه نظرا الى عدم الصدق حالا اعرف فيه خلافا اولا اجده والخامس انه لا خلاف فيما اجده ظاهرا في جواز مس الهامش والورق الخالي من الكتابة لما مر من صدق ... المتقدمة وكذا الحمل والتعليق خلافا للعامة على المنتهى على كراهية تمسك ... تقدم من رواية ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة والسادس انه اذا توضا ببعض اعضائه كاليد اليمنى مثلا يجوز له المس ولو تيمم اعضاء الوضوء بعد او لا الظاهر العدم كما نقل التصريح به عن الحرم ولان الحدث المشروط زواله بالطهارة ليس مقتصرا على الاعضاء وانما هو امر معنوي قائم بالشخص من حيث هو ولا يرتفع الا بالكمال الطهارة والسابع انه في دخول التشديد

والمد والهمزة والاعراب في الكتابة احتمالات ثالثها دخول ما عدا الاخير كما في المسالك حيث قال ومن القران الهمزة ... وكذا المد والتشديد ويحتمل العدم مطلقا نظرا الى ان تحريم المس خلاف الاصل يقتصر فيه على موضع اليقين والثامن ان عدم ثبوت التحريم بالنسبة الى الصبي ونحوه نظرا الى عدم التكليف الموجب لتعلق الخطاب به مما لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه وامّا الكلام في انه يجب على الولي منعه اولا نفى المعتبر وجوبه على الولي كما هو المحكي عن ظاهر التحرير ايضا وفي الحدائق انه اعني وجوب المنع لا يخلو من قوة نظرا الى عموم الادلة الدالة على التحريم وعدم توجه الخطاب فيها الى الطفل لعدم التكليف الموجب لتعلق الخطاب به لا ينافي التوجه الى وليه انتهى والاقرب العدم لعدم الدليل والعموم المدعى ممنوع كما لا يخفى نعم الاحتياط لا يترك يعني ان الاحوط منع الاولياء اياهم عن المس هنا والمسئلة السادسة في غاية الوضوء بالنذر والعهد والقسم ويدل عليه العمومات الامرة بالوفاء بالعهود والمواثيق كقوله اوفوا بالعقود اي العهود والمواثيق على ما قاله طائفة من المفسرين وفي مجمع البحرين في قوله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العهد والعقد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا من متعاقدين والعهد قد يتفرد به الواحد فكل عهد عقد ولا يكون كل عقد عهدا واصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به كما يعقد الحبل قال الشيخ ابو علي اختلف في هذه العهود على اقوال احدها ان المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية يعاهد بعضهم بعضا على النصرة والمؤازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم شرا وذلك هو معنى الحلف وثانيها المراد بالعهود التي اخذ الله على عباده بالايمان وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم وهو قول ابن عباس وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقد الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد البيع وعقد الحلف ورابعها ان ذلك امر من الله لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا محمد صلى الله عليه واله وما جاء به من عند الله قالوا واقوى هذه قول ابن عباس وقوله

في الله ... ويوفوا ... مطابق كلمات الاصحاب سلفا عن خلف في مقام ذكر موجبات الوضوء انه قد يجب بالنذر وشبهه ... يحسن التطوع به اليه وهو ان موجب الوضوء انما كان باحداث المكلف كالمس المتقدم فهل يكون الوضوء لاجله موصوفا بالواجب باصل الشرع اولا بل يقال انه واجب بالنذر وجهان لكن الظاهر من عبارات الاصحاب حيث قالوا ان الوضوء قد يجب بالنذر وشبهه انه من قبيل الثاني لان مقتضى اتيانه بالنية بحسب الوضع اللغوي هو المحبة المطلقة الشاملة للوضوء الذي تعلق به النذر سواء كان تعلقه به اولا وبالذات او بالواسطة لا النية القريبة حتى يكون الواجب بالنذر مختصا بالذات فقط فيتبع المحدث وهو ان الحدث الموجب فيما يجب باصل الشرع لا فيه في غير هذه المرحلة الثانية في الغايات التي يستحب لها الوضوء وفيها مسائل الاولى في استحبابه للنوافل مطلقا سواء كانت راتبة كالتي وابت اليومية او غيرها ودبما سبق الى بعض الاوهام كما نقله بعض الاعلام ان الوضوء واجب لها بناء على ترتب الاثم على فعل النافلة بدون وضوء وهو خطاء محض فان الاثم انما يتوجه الى الفعل المذكور لان فعل النافلة من غير وضوء تشريع محرم فالاثم انما يترتب على ذلك لا على الترك واصدقها على الاخر ورتما اطلق على هذا النوع من النفل اسم الواجب تجوزا لمشابهته الواجب في الشرطية وعدم صحة الفعل الا به وان كان في حقيقة مندوبا وربما يعبر عنه بالوجوب الشرطي اشارة الى علاقة التجوز وكيف كان فيدل على استحبابه لها وكذا اشتراطها به اولا دعوى حكاية الاجماع بل دعوى الاجماع المحقق بل حكاية الاتفاق وثانيا استحباب مقدمة المستحب بمعنى ان الشرط المستحب مستحب كما ان شرط الواجب واجب وثالثا انه يتركها لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك ورابعا اطلاق ان تكون التي ... ولعل الغاية مطلوبة ودخامسا الاخبار المستفيضة الناطقة على استحبابها لها عموما بمعنى انه يستحب لمطلق الصلوة المندوبة وخصوصا بمعنى انه كل خصوص نوع من المندوبة اما العمومات فمنها قوله افتتاح الصلوة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ومنها صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ومنها حسنة الحلبي الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ومنها

ومنها قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ومنها ما روي عن ارشاد الديلمي عنه من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل فقد جفاني الحديث ومنها ما روي عن البحار عن الصادق عليه السلام فقال اخرته بالاجل فتركه ولا تتم الصلوة الاية فقال لا تتم الا لذي طهر سابغ ومنها قوله مفتاح الصلوة الطهور ولا يقبل الصلوة بغير طهور ولا ريب في دلالتها على صحة مطلق الصلوة على الوضوء فظهر بان ما عن شرح الدروس من انه لم نقف على ما يدل على استحباب الوضوء لها عموما نظرا الى حمله تلك العمومات على الصلوة الواجبة كما ترى بعيدا جدا واما الاخبار الخاصة

الثانية

في استحبابه للطواف المستحب ويدل عليه اولا دعوى حكاية الاجماع والاتفاق وثانيا المروي عن الخصال الصحيح عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لا باس ان يقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف ~~والوضوء افضل~~ بالبيت فان فيه صلوة والوضوء افضل وثالثا المروي عن صفوان ولو اتم مناسكه بوضوء كان احب الي ولا ريب في دخول الطواف المستحب في اطلاق المستثنى في المناسك هنا الثالثة في استحبابه لمس كتاب الله وقرائته وحمله ويدل على الاول اولا دعوى الشهرة المطلقة بين الاصحاب كما في المناهج وثانيا انه موافق لتعظيم شعائر الله المطلوب من الشارع وثالثا انه مستحب في نفسه واستحباب مقدمة المستحب على القول به ورابعا استحباب الوضوء له ... على استحبابه في نفسه ... متعلقا للنذر ... في متعلقه الرجحان ... ما دل على حرمته بدون الطهارة مثل موثقة ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فان دلالة ... من خط المصحف على المحدث وعلى الثاني مضافا الى دعوى الشهرة المتقدمة وكونه موافقا للتعظيم ومقدمة المستحب مستحبة اخبار كثيرة منها ما عن ابن فهد في عدة الداعي عن الصادق عليه السلام انه قال لقاري القران بكل حرف يقراه في الصلوة قائما مائة حسنة وقاعدا خمسون حسنة ومتطهرا في غير الصلوة خمس وعشرون حسنة وغير متطهر عشر حسنات لدلالته على رجحان الوضوء ولا يقال غاية ما يستفاد منها حصول الفضل للقرائة حال الطهارة لا استحباب الطهارة لاجل القرائة فيمكن ان يكون المراد افضلية الاجر

القراءة اذا كان متطهرا بوضوء فتبع لاجل شيء اخر مما اذن له في الشرع لانا نقول اولا
ان الظاهر منها بعد ملاحظة الشهرة وغيرها ان الطهارة مطلوبة لاجل القراءة وثانيا
ان القراءة حال الطهارة لا يتم الا بها والاصل عدم التقييد فيها بمعنى انها كانت
لغير القراءة وثالثا انه يكفي لا يكفي الطهارة الا من جهة القراءة ومنها رواية محمد بن
الفضيل المروية في قرب الاسناد قال قال سألت ابا الحسن عليه السلام اقرأ المصحف
ثم ياخذني البول فاقوم وابول واستنجي واغسل يدي واعود الى المصحف فاقرأ
فيه قال لا حتى تتوضأ للصلوة ومنها ما عن الخصال في حديث الاربعمائة ومنها
قال امير المؤمنين عليه السلام لا يقرأ العبد القران اذا كان على غير طهور حتى يتطهر وعلى
الثالث مضافا الى ما دل على الثاني ما في الاخبار النهي عن الحمل بدون طهارة
كرواية ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فما عن بعض المتاخرين من اعترافهم بعدم
الوقوف على النص في شيء من المذكورات مع ان في المدارك ان بها روايات
وكذا على الشهيد في الذكرى الثاني بالنص كما في التاج في غاية البعد هذا
والرابع فعلى استحبابه للدخول في المساجد ويدل عليه بعد الشهرة وكونه موافقا
للتعظيم ومقدمة التحية بناء على ما هو الوجه للاستحباب
اولا استحبابه لصلوة التحية بعد دخولها الموقوفة على الطهارة وثانيا المروية
عن مجالس ق عن الصادق عليه السلام انه قال عليكم باتيان المساجد فانها
بيوت الله في الارض ومن اتاها متطهرا طهره الله من ذنوبه وكتب من زواره الله
فيها نكثر من الصلوة والدعاء وصلوا من المساجد في بقاع مختلفة فان كل بقعة تشهد
للمصلي عليها يوم القيامة ثم ذكر في لحق الحديث وثالثا كما لا استحباب مع اباحة الجلوس
فيها لمرسلة العلا بن الفضيل عمن رواه عن الباقر عليه السلام قال
اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا وثالثا ان
الطهارة فيها مكروهة فيتم تقريبها كما عن المنتهى فتدبر الخامسة في
الاستحباب لصلوة الجنازة ويدل عليه اولا دعوى كونه مشهورا بين الاصحاب
بل مجمعا عليه كما عن العلامة في الذكرى والمنتهى وثانيا المروي عن الكليني في
الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبد الحميد بن سعيد قال قلت لابي الحسن عليه السلام
الجنازة تخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضأ فاتتني الصلوة ايجزيني

الجنازة ان اصلي عليها وانا على غير وضوء قال تكون على طهر احب الي وما اعترض عليه كما عن
شرح الدروس بان الظاهر من الطهر في كلام الامام عليه السلام مع ان السائل
سأله عن الحالة التي لا يمكن فيه الوضوء التيمم ومنه اولا ان تقرير السائل على معتقده
من رجحان الوضوء دليل على ذلك وثانيا انه يدل اضطرابه وثبوت رجحانه
يدل على رجحان الوضوء ايضا كما ان في التعبير بالطهر دون التيمم على تقدير ارادته
ايضا اشعار بذلك ويجيء اخبار اخر شعرة بذلك الظاهرة فيه في مستحبات التيمم
ان شاء الله المسئلة الخامسة في استحباب الوضوء التجديدي ويدل عليه اولا دعوى
كونه مجمعا عليه بين الاصحاب بل بين المسلمين على ما يظهر من العلامة في المنتهى لانه
في نقل الخلاف الا عن احد على ما روى عنه في رواية شاذة عنده وثانيا الاخبار
المستفيضة جدا من الخاصة والعامة منها ما عن الصدوق في الفقيه مرسلا
قال وروي في خبر اخر ان الوضوء على الوضوء نور على نور ومن جدد وضوئه من غير
حدث جدد الله توبته من غير استغفار وقال وكان النبي صلى الله عليه وآله
يجدد الوضوء لكل فريضة ولكل صلوة ومنها المروي عن ثواب الاعمال بسنده
عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال من جدد وضوءه من غير حدث
جدد الله توبته من غير استغفار ومنها المروي عن الكليني عن سماعة قال قد
كنت عند ابي الحسن موسى عليه السلام فصلى الظهر والعصر بين يدي وجلست عنده
حتى حضرت المغرب فدعى بوضوء فتوضأ للصلوة ثم قال لي توضأ فقلت جعلت
فداك انا على وضوء فقال وان كنت على وضوء ان من توضأ للمغرب كان وضوءه
ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه الا الكبائر ومن توضأ للصبح كان وضوءه
ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته الا الكبائر ومنها المروي عن البرقي
في المحاسن بسند موثق على الاظهر عن سماعة ورواه الكليني عن سعدان عن بعض
اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال الطهر على الطهر عشر حسنات ومنها المروي
عن البرقي في المحاسن عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال قال امير المؤمنين
عليه السلام الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا ومنها المروي عن الراوندي
في نوادره عن الكاظم عليه السلام عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال
الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا ومنها المروي عن ابي قتادة عن

الرضا عليه السلام قال تجديد الوضوء لصلوة العشاء يمحو لا والله وبلى والله ومثله
الصدوق مرسلا في الفقيه الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان التجديد كان مستحبا
نعم الظاهر من تلك الاخبار وكلمات الاصحاب استحباب التجديد مطلقا ولو بلغ
الى مائة مرة مثلا وسواء كان الكل لصلوة واحدة او كل واحد منه لكل واحد
منها لكن يقع الاشكال في مقامين الاول ان المشهور المعروف ان تجديد الوضوء
مستحب لكل صلوة نظرا الى اطلاق الادلة ووضوح الماخذ وعدم وجود معارض وعن الصدوق
في الفقيه انه ذهب الى عدم استحباب التجديد الثالث نظرا الى انه بعد حصول التجديد
من كون الوضوء مثنى مثنى على استحباب التجديد قال والحز الذي روي ان من زاد على
مرتين لم يوجر يؤكد ما ذكر ومعناه ان التجديد بعد التجديد لا اجر له كالاذان
من صلى الظهر والعصر باذان واقامتين اجزاه ومن اذن للعصر كان افضل والاذان
الثالث بدعة لا اجر له وعن العلامة في المختلف انه قال واما الصدوق
ان التجديد الثالث للصلوة الثالثة ليس بمندوب نقد خالف المشهور وان كان
مراده التجديد الثالث لصلوة واحدة فلم اقف فيه على نص والظاهر ان المراد ارادة
التجديد الثالث مطلقا لا التجديد للصلوة الثالثة لاطلاق كلامه اولا ولاشارة
مثاله ذلك الينا ثانيا فان الظاهر ان مراده من الاذان الثالث الاذان للعصر ثانيا
والثاني ان الظاهر من الادلة جواز التجديد وان لم يصل بعده لاطلاقها لكنه
نقل عن العلامة التصريح به في التذكرة حيث قال انه بعد ما نقل عن الشافعي انه قال
لا يستحب التجديد لعموم الثلاثة والكسر ولو توضأ ولم يصل كره له التجديد وكذا لو توضأ
وقرأ كره له التجديد قال وليس بجيد لعموم الاستحباب وعن الشهيد في الذكرى التوقف
في ذلك حيث قال ويحتمل الاستحباب للعموم والعدم لعدم نقل مثله وكيف كان فالذي يقتضيه
القطع الكلية سياق من لفظ التجديد عند الطبيعة المستقيمة مع ملاحظة الاعتبار
ويعاضده الاخبار والاعتبار اعتبار فصل بين الوضوئين بحيث يصدق في العرف التجديد
عليها بالتجديد والقديم ويحتمل طرو حدث بينهما وان كان احتماله ضعيفا بل فرض خلافه
~~لاطلاق .. كلام الفاضل في التذكرة حيث كان مقتضاه الجواز اذا بعد ان الى~~
~~اسباب~~ الطالب يحسبه عن الذهن ~~الا وجه~~ لما عن الشهيد في الذكرى من عدم جواز تكرار
التجديد للاصل من عدم الشرعية واداية الى الكثرة ~~المخرجة~~ المفرطة وعن الله

العلامة في المختلف من انه متوقف لكن بالتفصيل الذي ذكرناه من ملاحظة معنى التجديد
فان الظاهر ان من توضأ للظهر ولم يتيسر له البدار بالصلوة حتى ذهب مدة فجدد
الوضوء ثم لم يتيسر كذلك فجدد ثانيا ثم هكذا ثالثا داخل تحت عنوان هذه الاخبار هذا
المسئلة السابعة في ذكر الحائض وقت صلوتها وقد اختلف الاصحاب في ~~الوجوب~~
لاجل منه على اقوال ~~الاستحباب~~ والذي ذهب اليه المشهور المعروف هو استحباب
الوضوء له ~~والذي نقل~~ في الحدائق عن المختلف عن علي بن بابويه القول بالوجوب
وهو ظاهر ابنه في الفقيه حيث نقل ذلك عن ابيه في رسالته اليه بعين
لفظه وقال الشيخ في رسالته الى عالم الاسلام قال ويجب عليها الى على الحائض عند
حضور كل صلوة ان تتوضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبلة القبلة فان نقله
الى ذلك وجوده عليه يدل على اختياره وعن صاحب رياض المسائل التوقف
منه ونفى بعد القول الثالث عن الصواب ~~بعيد~~ وكيف كان فيدل على القول
الاول اولا دعوى الشهرة [redacted] بين الاصحاب كما في الحدائق والمناهج بل كاد
ان يكون اجماعا في زماننا هذا وما يقرب منه بل هو اجماع في هذا الزمان
وثانيا الاخبار المستفيضة التي بعضها ظاهرة في الاستحباب وبعض الاخر
لا يستفاد منه غير مطلق الرجحان فيحمل على الاستحباب ايضا اما الاول وهو ما كان
ظاهرا في الاستحباب فمنها حسنة زيد الشحام عن ابراهيم بن هاشم قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم
تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي فان كلمة ينبغي ظاهرة في الاستحباب
ومنها صحيحة معوية بن عمار عنه عليه السلام قال تتوضأ المراة الحائض اذا
ارادت ان تاكل واذا كانت وقت الصلوة توضأت واستقبلت وهللت
وكبرت وتلت القران وذكرت الله عز وجل ودعا هذا الحديث ظهر استحباب
الوضوء لكل حائض ايضا الظهور ثبوت الحقيقة الشرعية في ~~شيء~~ الرضية في كلام الصادق
عليه السلام ومن بعده ووجه ظهور الاستحباب في الرواية ملاحظة السياق
واما الثاني اعني ما يفيد مطلق الرجحان فمنها حسنة محمد بن مسلم لابراهيم بن
هاشم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر
الله فقال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة

ويتذكر الله ومنها صحيحة الحلبي عنه عليه السلام قال ذكر نساء النبي صلى الله عليه وآله
لا تقضي الصلوة اذا حاضت ولكن تحتشي حين يدخل وقت الصلوة وتتوضأ ثم
تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وقد يستدل للقول الثاني
اعني وجوب الوضوء لذكر الحائض بصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت
المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت
كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله وتسبحه وتهلله وتحمده بمقدار
صلوتها ثم تفرغ لحاجتها بتقريب الى ضوء قال ويجب عليها عند حضور كل صلوة
ان تتوضأ وضوء الصلوة وبمثل الحديث فان كلمة عليها ظاهرة في الوجوب وفيه
انه على فرض كونها ظاهرة فيه معارضة بظهور الاستحباب من غيرها مما
اعتضاده بالاصول والشهرة بل الاجماع وهو جهة براسه فلا بد من حملها
على الاستحباب لكون المعارض اقوى فاذا عرفت ذلك فما في الحدائق من التوقف
حيث انه لم يترجح الوجوب منها على الاستحباب فلا يترجح العكس والمسئلة
محل توقف والشهرة غير مرجحة الا ان تكون في الصدر الاول وهي غير معلومة
سيما مع مخالفة الصدوق للشهرة ثم توقف صاحب رياض المسائل ايضا في
محله فظهر وجه القول بالتوقف فيه المسئلة الثامنة الذاهب للصلوة
الفريضة قبل دخول وقتها ليوقعها في اول الوقت ويدل عليه اولا الشهرة
المدعاة وثانيا ان الصلوة في اول الوقت مستحبة ومن جملة اول الوقت العرفي
او الحقيقي والاتيان بها في اول الوقت الحقيقي يتوقف غالبا على التوضي قبله
فيثبت الاستحباب على القول باستحباب مقدمة المستحب ويتبع بما ذكرنا من ارادة
الاول الحقيقي بعض الاخبار ايضا فلاحظ الاخبار في المواقيت وتامل وثالثا
وجود الرواية به كما عن ظاهر العلامة في النهاية حيث علله بالخبر وكذا غيره
ولم نقف عليها الا ما نقله عن الشهيد في الذكرى في مباحث المواقيت
حيث قال وفي الاخبار ما يدل على ان الفضيلة بتقديم ما يمكن تقديمه من الشروط
لينطبق الفعل على اول الوقت مثل ما دوي ما وقر الصلوة من اخر الطهارة
لها حتى يدخل وقتها ولا يخفى ان الظاهر من الادلة وكلام الاصحاب هو الاتيان
اذا اراد ايقاعها في اول الوقت والظاهر انه انما علم انه لا يقيد الاتيان

الاتيان بالصلوة في اول الوقت او يصعب عليه او كان له شغل يريد تقديمه
على الصلوة لكن يريد التهيؤ لها حين التمس وحين الفراغ في ذلك الجزء من
الوقت يكون حكمه حكم التهيؤ لاول الوقت هذا المسئلة التاسعة طلب الحوائج
ويدل عليه اولا الشهرة المدعاة وثانيا ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من طلب حاجة وهو على غير
وضوء فلم تقض فلا يلومن الا نفسه وعن الصدوق مثله مرسلا عن الصادق
عليه السلام قال وقال الصادق عليه السلام اني لاعجب ممن ياخذ في حاجة وهو
على وضوء كيف لا يقضي حاجته والقطع في الرواية الاولى كما عن بعض فضلاء
متاخري المتاخرين معللا بان مفادها ان الحاجة بدون الوضوء لا تقضي فينبغي
ان يطلب الحاجة في حال كونه متوضئا بالوضوء الذي رخص فيه من الشارع
لانه عبادة موقوفة على الاذن وليس فيها دلالة على الاذن والرخصة للوضوء
في وقت طلب الحاجة كما تشهد به الفطرة السليمة لمن يجتهد اولا فان الظاهر
منها كونها كناية عن الحث على الوضوء لاجل ذلك كما يشهد عليه ما ورد
في نظير المقام من استحباب التحنك والحث عليه بعد التعمم وعند الخروج
في السفر كقوله عليه السلام من تعمم ولم يتحنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن
الا نفسه وفي اخرى من اعتم ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه داء
الى لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وفي موثقة عمار عن الصادق عليه السلام
من خرج في سفر ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه داء الى لا دواء له فلا
يلومن الا نفسه فان المتبادر من ذلك استحباب التحنك لاجل الامرين المذكورين
وثانيا فلا خفاء في انه يظهر منها ان الموضوع طلب الحاجة في حال الوضوء
مطلوب له وهو لا يتم الا بالوضوء له والاصل عدم التفسيل هذا المسئلة
العاشرة الاستدامة على الطهارة وهو المراد بالكون عليها ومغايرتها لنقض الطهارة
واضحة فلا وجه لتوهم التكرار في قول القائل يستحب الطهارة للكون على الطهارة
وكيف كان فيدل عليه اولا الشهرة المدعاة كما عن شرح الدروس حيث قال ان
هذا الحكم ليس له مستند ظاهر سوى الشهرة على ما اطلعت عليه انتهى مضافا الى
تصريح جملة من اجلاء الاصحاب به كما [illegible] في المناهل قائلا وقد يحتج

بالغ في المنتهى والذكرى والدروس فلا باس به وثانيا ما حكي عن العلامة المجلسي في
البحار عن نوادر الراوندي بسنده عن اسمعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام عن ابيه
عن ابائه عليهم السلام قال قال علي عليه السلام كان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وآله اذا بالوا توضؤا وتيمموا مخافة ان تدركهم الساعة وما حكي عن
الشيخ بسنده عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا انس اكثر
من الطهور يزيد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار
على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيدا وضعف تلك الروايات
بعد اشتهارها العمل بمضمونها او التسامح في ادلة السنن غير مضر في المدعى وهو
استحباب الوضوء للاستدامة على الطهارة وتؤيدها المنقول عن كتاب
ارشاد القلوب للديلمي قال قال النبي صلى الله عليه وآله يقول الله تعالى
من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن احدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد
جفاني ومن احدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سألني من
امر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف هذا وعن مدارك الدروس
وقد يستفاد هذا الحكم من قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ومنه ضعيف
ومن قوله عليه السلام المؤمن معقب ما دام متطهرا وهذا اضعف اقول ولعل
وجه الضعف في الاية الشريفة اولا في جهة علم دلالتها ظاهرا على محبوبية
الطهارة لاجل الكون عليها بل لعله يكون اذا كانت لشيء اخر من الغايات وهو
بعيد وثانيا في جهة علم ظهور الحقيقة الشرعية في المتطهر مطلقا او في خصوص
القران وثالثا في جهة ما ورد في شان نزولها من انها وردت في شرعية
الاستنجاء بالماء ومدح الرجال الانصاري على ذلك واما الحديث فهو المروي عن
الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام انه قال المؤمن معقب ما دام على وضوئه
وعن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اخرج في
الحاجة واحب ان اكون معقبا فقال ان كنت على وضوء فانت معقب ونحوه عن
الشيخ في التهذيب وعن الكليني في الكافي واما وجه الضعف فلان الاضافة
في الحديث الاول تفيد العهد فالمراد به وضوء الصلوة غاية الامر انه يظهر
منه استحباب محافظة ذلك الوضوء لا الابتداء بالوضوء لاجل الكون ولا

ولا يبعد ان يكون المراد انه ما دام متوضئا فمتعقب على وجه ولا يضره الانتقال
من مكانه واشتغاله بامر اخر وهو ظاهر الخبر الاخر ايضا ولعل المستدل بهذا بنى
على ان مراده عليه السلام ان [illegible] للمتوضي مطلقا ثواب التعقيب وهذا
مع بعده عن اللفظ لا يثبت المطلوب الا في اوقات التعقيب واين هذا من الاطلاق
كما هو المطلوب [illegible] هذا ولا يخفى عليك ان الوضوءات المستحبة
كثيرة وفي النزهة انها تسعة وثلثون منها الجنب المريد للاكل والشرب
ولما يقتل فقد صرح به في النزهة والبداية والمناهج ومنها لمن غسل
الميت اذا اراد ان ياتي اهله قبل الغسل كما صرح به الاجلاء المذكورون ويدل
عليه المروي عن الشيخ عن شهاب بن عبد ربه قال سألت ابا عبد
الله عليه السلام عن الجنب ايغسل الميت او من غسل ميتا ايأتي اهله ثم يغتسل
قال هما سواء لا باس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وهو
جنب وان غسل ميتا ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما
ومنها لمن اراد ان يدخل الميت قبره كما في الكتب المذكورة والمناهل
ويدل عليه المروي عن الشيخ عن الحلبي ومحمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام
في حديث قال توضأ اذا ادخلت الميت القبر ومنها لمن غسل ميتا اذا اراد
تكفينه قبل ان يغتسل وقد صرح به في النزهة والمناهج ومنها وضوء
الميت مضافا الى غسله كما عن بعض اصحابنا ومنهم قال بوجوبه حسبما الظاهر
منه امكان التزهيق في محله ومنها لمن اراد ان يجامع [illegible] امراته وهي
حامل كما في النزهة والبداية والمناهج والمناهل وعن المنتهى والبيان ويدل
عليه اولا الاجماع عن البحار حيث نسبه الى الاصحاب وثانيا المروي عن الصدوق
في الفقيه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي ان
حملت امراتك فلا تجامعها الا وانت على وضوء فانه ان قضي بينكما ولد
يكون اعمى القلب بخيل اليد وعن [illegible] في المجالس والعلل والاحتجاج
او [illegible] الامالي [illegible] ايضا ومنها للداخل على اهله من السفر كما في
النزهة والبداية والمناهل ويدل عليه المروي عن المقنع قال وروي
عن الصادق عليه السلام قال من قدم من سفر فدخل على اهله وهو

على غير وضوء وكان ما يكره فلا يلومن الا نفسه ومنها الجنب اذا اراد الجماع قبل
ان يغتسل كما في الرسالة والكافي والمدارك والمناهل ويدل عليه اولا الشهرة بل
نفي الخلاف فيه كما في نكاح المبسوط وثانيا المروي عن علي بن عيسى في كتاب كشف
الغمة عن دلائل الحميري عن الوشاء قال قال فلان بن محرز بلغنا ان ابا عبد الله عليه السلام
كان اذا اراد ان يعاود اهله للجماع توضأ وضوء الصلوة فاحب ان تسأل ابا الحسن
الثاني عن ذلك قال الوشاء فدخلت عليه فابتدأني من غير ان اسأله فقال
فقال كان ابو عبد الله عليه السلام اذا جامع واراد ان يعاود توضأ
للصلوة فاذا اراد ايضا توضأ للصلوة ومنها المحتلم اذا اراد الجماع بعد الاحتلام
ولما يغتسل كما في نزهة الناظر والجمع بين الاشباه والنظائر والمدارك والمناهل
وعن النهاية والمهذب والوسيلة والمنتهى والتحرير والارشاد والمعتبر
والقواعد [illegible] والدروس والذكرى والجامع ويدل عليه اولا
الشهرة بين الاصحاب وثانيا تعليل الشهيد في الذكرى لورود النص عليه
على ما حكي وثالثا ما ذكره الفاضل يحيى بن سعيد في كتاب نزهة الناظر في فصل
الوضوءات المستحبة ان من جملتها الوضوء للمحتلم اذا اراد الجماع قبل ان يغتسل
معللا بانه لا يؤمن انه اذا جامع قبل ان يغتسل او يتوضأ اذا احتلم من
ذلك الجماع ان يجيء الولد مجنونا ولا ريب ان هذا التعليل منه مشعر بورود
الرواية عليه ومنها ما [redacted] شارح الدروس من الاستدلال بما رواه
عن الصدوق في الفقيه [illegible]
[illegible] باب الاوقات التي يكره فيها
الجماع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكره ان يغشى الرجل المرأة وقد
احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي راى فان فعل فخرج الولد مجنونا فلا
يلومن الا نفسه وفيه انها رويت عنه في اواخر الكتاب ايضا [illegible]
والامالي وكذا عن البرقي في المحاسن وكيف كان فهي انما تدل على المنع
وهو استحباب الوضوء ولا على الكراهة بدون الوضوء بل تدل على الكراهة
بدون الغسل ومنها وضوء النوم لمن لا غسل عليه ووضوء النوم لمن عليه
الغسل وقد صرح بهما في النزهة والمناهج وعن [illegible] في الهداية [illegible] والمناهل

والمناهل اما الاستحباب لمطلق النوم فيدل عليه اولا الشهرة بين الاصحاب
وثانيا الاخبار المستفيضة منها المروي عن الكليني في الصحيح عن ابن ابي عمير عن محمد
بن كردوس عن ابي عبد الله عليه السلام قال من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه
كمسجده ومنها [redacted] عن الصدوق في الفقيه مرسلا عنه عليه السلام مثله
ومنها عن ثواب الاعمال بسنده عن محمد بن كردوس عنه عليه السلام مثله
وكذا البرقي في المحاسن ومنها عن كتاب معاني الاخبار عن ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث ان سلمان روى عن
رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] على طهر فكانما احيا الليل [illegible]
ذلك من الاخبار واما الاستحباب لنوم الجنب وتاكده له فمن وجوه الاول
ظهور الاتفاق عليه وثانيها الثالث دعوى الاجماع عليه فيما حكي عن
الغنية وظاهر كما عن المعتبر والمنتهى والمناهل بل عن التذكرة دعواه على
كراهية ان ينام الجنب على غير وضوء الثالث الاخبار المستفيضة الدالة
منها المروي عن الصدوق في الفقيه في الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي قال
سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره
ذلك حتى يتوضأ ومنها المروي عن الشيخ في الموثق عن سماعة قال سألته عن
الجنب يجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل والغسل احب
الي وافضل من ذلك فان هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل فليس عليه شيء ان
شاء الله ورواه الكليني في الموثق ايضا مثله ومنها المروي عن العلل عن ابي
بصير عن ابي عبد الله عن ابيه عن آبائه عليهم السلام عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
عليه السلام قال لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم
بالصعيد ولا ريب في دلالته على الاستحباب ونفي الكراهة صريحا
وكذا يستفاد من صحيحة الحلبي المتقدمة انه لو توضأ الجنب ونام لم يكن مرتكبا للمكروه
كما عن المعتبر والكتاب والقواعد والتحرير والارشاد والمدارك والحكم في الاكثر
اختار الكراهة بالمرة بالوضوء وما رواه عن الصدوق في حديث انه عليه السلام
قال انا انام على ذلك على الجنابة حتى اصبح وذلك اني اريد ان اعود [redacted]
[redacted] ان تكاتبه للنوم المكروه وتركه الافضل في بادي النظر الا انه [redacted]

يمكن دفعه بحمله على انه عليه السلام ينام بلا غسل وليس فيه تصريح بانه كان ينام بلا وضوء ايضا
وان الكراهة وافضلية الغسل لخصوص حال عدم ارادة العود وهل يلحق بالجنب
كل من عليه الغسل في استحباب الوضوء للنوم او لا الظاهر هو الالحاق كما صرح به في
نزهة الناظر ونفي عنه الباس في المناهل ومنها لمن اراد الاكل وهو
جنب كما في المنتهى والتحرير وغيرهما ويدل عليه اولا نسبته الى الاصحاب الظاهرة
في الاجماع كما ادعى الشهرة كما في المناهل عن الحدائق حيث قال بل عزاه في الحدائق
الى الاصحاب وثانيا صحيحة الحلبي المتضمنة انه اذا كان الرجل جنبا لم يأكل ولم يشرب
حتى يتوضأ وثالثا صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام
قلت ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن يغسل يده والوضوء
افضل [redacted] بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين يحمل الوضوء هنا
على غسل اليد مستشهدا بوروده في حسنة زرارة الجنب اذا اراد ان ياكل و
يشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه ومثلها رواية السكوني وهي
اقرب لا ان اطلاقات الوضوء في الاخبار على ذلك [illegible] والمفصل يحكم على المجمل ويؤيده
ان الغسل هو المندوب له حال الاكل والشرب وفيه ما فيه مضافا الى ما في التنزيه
من ان الفاظ الشارع تحمل على الحقائق الشرعية ومنها ارادة وطء جارية بعد اخرى
ولما يغتسل وعبادة اخرى اذا وطئ الرجل جاريته ثم اراد وطء جارية اخرى قبل ان
يغتسل توضأ على المحكي عن التهذيب في باب زيادة النكاح محمد بن احمد بن يحيى عن يعقوب
بن يزيد رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتى الرجل جاريته ثم اراد
ان يأتي اخرى توضأ [illegible] لا يشترط فيه الطهارة من مناسك الحج كالطواف
المسنون كما صرح به الشهيد الثاني في الروضة ونقل عن الاردبيلي ايضا حيث قال فيها
فالاقوى عدم اشتراطها الى ان قال المندوب بالطهارة وان كان الحمل فيه صرح
المصنف في الكتاب انتهى والسعي والوقوف بالمشعر والعرفات ورمي الجمار بل
عن الصدوق لا يجوز ان يرمي الجمار الا على وضوء وقد ادعى بعض من الاصحاب غير ما استقصينا
من كتبهم كما في نزهة الناظر حيث قال ومن الوضوءات المستحبة الوضوء من
المذي للخبر الصحيح الذي رواه علي بن يقطين وخبر آخر رواه الحسين بن سعيد عن محمد
بن اسماعيل عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن المذي فامرني

فامرني بالوضوء منه والوضوء من الاكل [illegible] وقد روي انهما يذهبا
الفقر [illegible] الاخبار بالوضوء والفاظ الشارع تحمل على الحقائق الشرعية والوضوء
للحاكم اذا جلس للقضاء كما في المناهج ايضا واعادة الوضوء اذا توضأ وكان قد نسي
الاستنجاء وهو مذهب الشيخ ابي جعفر في التهذيب روى به خبرين صحيحين وخبر
رواه عمار الساباطي والوضوء اذا اراد ان يأخذ حصى الجمار على ما ذكره محمد بن
علي بن بابويه في كتابه المعروف بالمقنع ثم قال بعد ذلك ولا يجوز ان يرمي
الجمار الا على وضوء والوضوء لما يخرج من الذكر بعد الاستبراء على ما رواه محمد بن
عيسى وهو مذهب الشيخ في التهذيب والوضوء من القيء [illegible]
والتخليل الذي يسيل منه الدم وهذه الثلاثة مذهب الشيخ في الاستبصار
والوضوء من مصافحة المجوس على ما روي في المناهج قائلا مضافا الى ما ذكرنا [illegible]
[illegible] والاستخارة وسجدة الشكر والتلاوة و[illegible] حال الغضب والحقائق وقراءة
الشعر الباطل زيادة على اربعة ابيات هذا تذييل حاصل ما ذكرنا سابقا
من استحباب الوضوء التجديدي انه لا ريب كما هو ظاهر المذهب في مشروعيته ان
يأتي مع الفصل بصلوة لو لانه للاطلاقات الآية الشريفة والروايات عموما
وخصوصا اما بدونه فهل يشرع مطلقا او لا مطلقا او مع الفصل في الجملة احتمالات
ومقتضى اطلاقات بعض الفقهاء المتقدم وموثق سماعة المتقدم هو الاحتمال الاول
[redacted] كما عن التذكرة القطع بذلك [redacted] الذكرى التوقف في استحباب
الوضوء التجديدي لمن لم يصل بالاول [redacted] التر[redacted]جح بينهما عدم استحبابه لصلوة
واحدة اكثر من مرة [redacted] الحكم عن [illegible] ظاهر الصدوق في مسئلة
تثنية الغسل في الوضوء كما سيأتي انشاء الله تعالى حيث حمل اخبار التثنية على
التجديد واحتمل بعض المتأخرين تفصيلا بانه يمكن ان يقال مع الفصل الكثير
الذي يحتمل حدوث الحدث فيه وعدم تذكره يتحقق التجديد [illegible] ان
فيه نوعا من الاحتياط [illegible] استظهارا استحباب التجديد في الصورة
الاولى اذا صلى بينهما لرواية ابي بصير ومحمد بن مسلم المتقدمة نقلا من كتاب
الخصال الدالة على ان الوضوء بعد الطهور عشر حسنات قال والمتبادر من الاخبار
كونه بعده اذا وقع بلا فاصلة ثم قال وهل الاحتياط في الترك ثم ان الظاهر

الاصحاب حيث خصوا التجديد بطهارة الوضوء يعني الوضوء بعد الوضوء واما الوضوء بعد الغسل او الغسل بعد الغسل فلم يرد في الفضل بهما شيء فلم يتعرضوا له ورد بانه المنع وقد ورد الاخبار بمشروعية الوضوء مع غسل الجنابة دفعا عن بعض نفي البعد عن استحباب تجديد الغسل لاطلاق حديث سعدان المتقدمة وكنفعا له فالى رواية الوارد في الباب وان كان بعضها قاصرا سندا او دلالة الا ان المسئلة ما يتسامح فيها لكونها ما يحتمل منفعة خالية عن المضرة لانه المفروض وكلما كان كذا فاعلم مجمع لاتفاق العقلاء وللاجماعات المنقولة تارة وحسن الاحتياط ثالثا وللمراسيل المشهورة من بكى او ابكى او تباكى وجبت له الجنة رابعا وللاخبار المستفيضة من بلغه ثواب على عمل فعمله ابتغاء ذلك الثواب كان له اجر ذلك الحديث خامسا ولعموم قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم سادسا وكيف كان فالامر في اثبات مثل هذه الاحكام سهل لتسامحهم بين الاصحاب والمخالفة في ادلة السنن بل التحقيق مثل ذلك كافية بل واقل منها ايضا يكفي ولما انجر الكلام الى هنا وكانت المسئلة مما ناقش فيه بعض المتاخرين فلا باس ان نتكلم فيها مجملا وتحقيق الحق فنقول كما انه لا ينبغي عدم جواز اثبات الوجوب او الحرمة او ما يتلزم احدهما كالصحة والفساد والشرطية والجزئية وامثالها بالاخبار الضعاف ونحوها كذلك لا يجوز اثبات الاستحباب والكراهة بها اذا كانت الجهة الغير ما كونها عن منع انهدم واضحة الدليل او بقول نفيه او تعارض بين الادلة ونحو ذلك ام لا يعني انه يجوز اثباتها او الاستحباب والكراهة بالمذكورات قد اختلف القوم في ذلك على قولين احدهما انه لا يجوز وهو المحكي عن العلامة في المنتهى في موضعين متمسكا بانهما حكمان شرعيان كسائر الاحكام الشرعية فيتوقف على دليل قطعي الحجة وحيث لم يكن يكون القول به تشريعا الثاني انه يجوز التسامح فيهما وهو المحكي عن الشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الداماد في الرسائل والفاضل المجلسي في شرح الاربعين والفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين بل هو المؤيد المنصوص في الاصحاب الظاهر دون الواقع وتحقيق الكلام في المقام يستدعي بيان مقامات الاول في بيان موارد التي يتسامح فيها في الحكم

بالاستحباب او الكراهة الثاني في بيان الشرط انه يجوز التسامح فيهما دون الوجوب والحرمة الثالث في بيان انه يجوز الفتوى او العمل بمجرد الرواية الضعيفة اولا اما الاول فاقول في بيان موارد جواز الحكم بالاستحباب وبيان الكلام فيه ان المورد اما ان يكون مما يحتمل ان يكون محبوبا او لا والثاني لا يجوز التسامح فيه في الحكم بالاستحباب وبيان الكلام فيه والاول اما ان يكون محتمل المفسدة من الكراهة او الحرمة او لا والاول لا يجوز التسامح فيه الا في قسم منها وهو دوران الامر بين الكراهة والوجوب وسيجيء الكلام فيه والثاني اما ان يكون دائرا بين الاباحة والاستحباب او بينها وبين الوجوب او بين الثاني والثالث وعلى كل تقدير اما ان يكون احتمال المحبوبية سببا من الامكان الذاتي او يكون سببا من الامارات الغير المعتبرة كالخبر الضعيف وعلى الثاني اي المسبب من الامارات اما ان يكون احتمال المحبوبية مع وجود الدليل المعتبر على نفيه او لا وعلى الاول اما ان يكون الدليل مفيدا للعلم او لا كالظنون الاجتهادية وعلى الاول اما ان يكون مع العلم الاجمالي بعدم استحباب الواقعي كما في دوران الامر بين الاباحة والوجوب او لا والحق جواز التسامح والحكم بالاستحباب في جميع الصور المذكورة الا ما استثني منها فيما ذكر ظهر ان مورد التسامح هو ما كان المتحمل المحبوبية سببا من الامارات مع عدم احتمال المفسدة وثانيا في بيان موارد الكراهة وهو دوران الامر بين الاباحة والكراهة او بينها وبين الحرمة او بين الثاني والثالث او بين الاستحباب والحرمة واما الثالث في بيان عدم جواز التسامح في الوجوب والحرمة وجوازه في الاستحباب والكراهة اما [redacted] الاول فلانه لا يجوز بعد تطابق العقل والشرع على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف لا يجوز الحكم بالوجوب والحرمة ممن حصول العلم الاجمالي اذا لم يبق بعد الفحص انتفاؤهما من الدليل الغير المعتبر والقول بالوجوب لا يخلو اما ان يكون بالوجوب الواقعي او الظاهري والاول تشريع لفرض عدم العلم به والثاني كذلك لاقتضاء العقل والشرع نفيه وكل القول بالحرمة واما [redacted] بالنسبة الى الاستحباب الواقعي والكراهة الواقعية ايضا فلا يجوز لكونه تشريعا لفرض عدم العلم به واما بالنسبة الى الظاهريين فيجوز لان الحكم موقوف على الدليل القطعي وهو موقوف على الصغرى القطعية والكبرى كذلك بيان ... وكلاهما موجودان في المقام وذلك لانه بعد وجود الخبر

الضعيف على الاستحباب يحصل الصغرى انه هذا ما احتمل المحبوبية لاجل الاسباب من الامارات مع عدم احتمال المبغوضية وهذه الصغرى قطعية وينضم اليها الكلية الكبرى وهي ان كلما كان كذلك يكون اتيانه حسنا عقلا وعلى فاعله مدحا كما ان تركه في الواقع كذلك وكذا في الشرع لان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المطلوب لان معنى الاستحباب الشرعي ليس الا ترجيح فاعله و... كيف كان فالدليل الدال على الجواز من وجوه الاول العقل كما عرفت الثاني الاجماع المنقول كما عن المحقق البابع الوحيد مولينا احمد الاردبيلي في كتاب ايات الاحكام في تفسير الاية الشريفة فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا وايضا يكفي للعمل وحصول ذلك الثواب الاجماع والاخبار من الخاصة والعامة المنقولة في حصول ثواب لعامل عمل بلغه عنه صلى الله عليه وآله وان لم يكن كما روي وامثال لك ظهور جملة من عبائر الاصحاب في دعوى الاجماع المحقق [redacted] عن الداعي بعد نقل الروايات التي ياتي اليها الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن الذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وعن المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفي فيه بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر وعن كتاب الرعاية للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاف كما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير وعن الوجيزة للبهائي قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها او عنه في الاربعين بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وعن الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وعن بعض اجلة العلماء [redacted] المحققين كثيرا ما يتساهلون في ادلة السنن بل في مواردها اجماع حقيقة كما في دوران الامر بين الاباحة والوجوب وعدم ثبوت الثالث ما هو نفي التكليف اجماعي واستحباب الاحتياط كذلك والرابع الاخبار المستفيضة منها الصحيح المروي عن البرقي في كتاب المحاسن في الصحيح

عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ونحوها بقية علي بن الحكم والظاهر انه الكوفي الثقة بقرينة رواية البرقي عنه بل التحقيق انه لا اشتراك فيه والكل واحد كما صرح به جماعة من المحققين ومنها المروي عن الكليني في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ورواه ابن طاوس على ما نقل عنه بعض الاعلام ومنها المروي عن الكليني ارسالا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المروي عن البرقي في المحاسن عن محمد بن مروان عنه عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها المروي عن الصدوق في كتاب ثواب الاعمال عن صفوان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وليس في سنده من يتامل فيه الا علي بن موسى الكمنداني ومنها ما اشار اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة عليهم السلام ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل ومنها عن الشهيد الثاني في شرح الدراية مما نسبه الى [redacted] النبي صلى الله عليه وآله بطرق الخاصة والعامة من انه قال صلى الله عليه وآله من بلغه عن الله تعالى فضيلة فاخذها وعمل بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله تعالى ذلك وان لم يكن كذلك ومنها الاخبار الواردة في الاحتياط وهو مختص ببعض الموارد وهو ما يحتمل الوجوب او الحرمة ووجه الاستدلال بتلك الاخبار ظاهر لان بعد وجود الخبر الضعيف يقال هذا ما بلغه وكلما بلغه ثواب ذلك اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلعموم بعض الروايات واطلاق بعض الاخر ويتلوا المناقشة في تلك الاخبار من وجوه كثيرة الاولى ما نقل من شارح الدروس حيث قال ان بين تلك الاخبار والاية الشريفة عموما من وجه لاعمية الاول من كون المخبر والمبلغ عادلا او فاسقا والثاني ...

من جهة الثواب والعقاب وبعبارة اخرى ان خبر الثواب اعم من خبر الفاسق وخبر
الفاسق اعم من خبر الثواب من وجه فترجيح تخصيص الاية الشريفة عليها بالجواب
اولا منع كون النسبة بينهما كذلك بل الظاهر ان تلك الاخبار في قوة الاخص المطلق باعتبار ظهور
ارادة الفاسق منها ايضا فكانه صرح بانه يحصل الثواب للعامل وان كان المبلغ فاسقا
خصوصا مع ملاحظة حال الكريم او ثواب الرؤوف فاجوا الذى يصح حصول الثواب وان كان
وان كان كذبا وثانيا سلمنا ولكن نقول ان الاية الشريفة تدل على عدم العمل بقول الفاسق
بدون التثبت والعمل فيما نحن فيه بعد ورود تلك الاخبار ليس عملا بلا تثبت فيخرج بذلك
عن عنوان حكمها لا عن الافادة حتى يكون تخصيصا لا يقال ان التثبت انما هو لاستعلام
الصدق ولم يثبت منها لانا نقول والظاهر ان وجوب التثبت انما هو لعدم حصول
الندامة كما هو مقتضى العلة المنصوصة وبعد ورود الروايات لا ندامة في العمل بلا
تثبت فالمراد بالتثبت في الجواب ما يؤدى مؤداه ويقوم مقامه فيخرج عن عنوان الاية الشريفة
وثالثا سلمنا عدم الخروج عن العنوان ولكن نقول في مقام التعارض لا بد من الرجوع الى
المرجح وهو موجود في مقامنا لاعتضاده بالشهرة وظهور الاجماعات المنقولة فيه رابعا
سلمنا التساقط فيكون حكم العقل سليما عن المعارض ما لتنا بينه ما اعتمده عليها
ايضا في بعض الدروس على ما حكى من ان مدلول الرواية اذا ورد ان في العمل الفلانى
ثواب كذا فعمل به ادراكا له لم يكن لا يستقل الا اذا ورد اصل العمل والجواب اولا انه
لا قائل بالفصل وثانيا ان الثواب لازم الطلب الندبى او الامر الوجوبى المحمول على الندب
وبلوغ الثواب عين بلوغه بل بعد علمهم مطابقة او التزاما ما لكالثه ما عن المحقق
السبزوارى في الذخيرة من ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل
لانه فرد مشروع يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الافراد الواقعية والجواب
ان معنى المشروع على ما هو الظاهر المصطلح بين الفقهاء والمستفاد من تضاعيف كلمات الشارع
هو ما كان على فعله ثواب ولم يكن على تركه عقاب وهو كذلك واورابعه ان
تلك الاخبار من الضعاف فالعمل بها خروج عن طريقة الشرع والجواب ان بعضها
صحيحة والاخر منجبر بالشهرة العظيمة والضعاف بالمنجبر كالصحة وضعفها في المقام
والخامسة ان المسئلة اصولية واخبار الاحاد لا يكون حجة فيها والجواب ان بعد
انضمام الاخبار بالشهرة وظهور دعوى الاجماع من كثير من العلماء يحصل القطع بالجملة

كتاب الحيض

تنقيح الكلام في الحيض يتوقف على رسم مقدمة ومقامات وخاتمة المقدمة في بيان ان
الحيض بعبارة عن اذا لغة وعرفا كما انه اسم المعنى اوا اسم الذات وانه من الموضوعات الى
المستنبطة او الصرفة وتفصيل هذه الجملة موقوف على رسم امور الاول في بيان
اطلاقات الحيض واستعمالاته لغة فنقول قد يطلق على مطلق السيلان كقولهم حاض الوادى
اذا سال وقد يطلق على السيلان بقوة ففي هذا يكون حقيقة في حاضت الشجرة اذا سال
منها شبه الدم وان لم يعد وقد يطلق على سيلان الدم من المراة كما في القاموس حاضت
المراة تحيض حيضا اسال دمها وقد يطلق على خروج الدم من رحم المراة كما عن المغرب حاضت
المراة حيضا او محيضا خرج الدم من رحمها وقد يطلق على سيلان الدم من المراة في اوقات
معلومة كما عن مجمع البحرين ولا ريب ان الاطلاق الاخير اخص بالنسبة الى سابقه وهكذا
الى الاطلاق الاول فيحصل التعارض بين الاطلاقات فلا بد من اعمال العلاج لتمييز
الحقائق من المجازات وقد اختلف اهل الحل والعقد فيما اذا كان المستعمل فيه اللفظ
متعددا فاختار المرتضى على اللهمقامه كونه حقيقة في الجميع نظرا الى ما ادعا ذهب اليه
من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وذهب ابن جنى الى كونه مجازا في الجميع نظرا الى
ما اختاره من ان اغلب اللغات مجازات وذهب المشهور المعروف الى التوقف
تفصيل هذا الاجمال ان الصور المتصورة في المقام بحسب الحصر العقلى مع عدم ملاحظة
الشك لا تخلو من اربعة منها انه بعد التتبع والتفحص حصل العلم بعلاقة وبمناسبة
وجامع قريب بين تلك المعانى فالاحتمالات ح هو الثلث لان احتمال الاشتراك
معنا والحقيقة والمجاز منتف بسبب انتفاء الجامع والمناسبة كما هو المفروض ومنها ان بعد
ذلك حصل القطع بوجودها فالاحتمالات هى الخمس ومنها انه حصل القطع بوجود العلاقة
وعدم الجامع فالاحتمالات منها الاربع اذا احتمال الاشتراك معنا منتف كما هو المفروض ومنها
بالعكس فالاحتمالات فيها اثنان اذا احتمال الحقيقة والمجاز منتف لانتفاء المناسبة بينها
كما هو المفروض بعد ما اجمال ما قررناه في الاصول فنقول انا نجد يطلق على الدم السائل
من المراة كما في كـ قائلا ولا يستبعد كونه حقيقة في هذا المعنى وهو ذكره في القاموس
للتبادر في العرف العام واصالة عدم النقل وقد يطلق على الدم الخارج من المراة في
الاوقات المخصوصة كما في الرياض قائلا انه دم يقذفه الرحم اذا بلغت المراة ثم تعتاده
في اوقات معلومة وفي الجواهر قائلا وكيف كان فالذى يظهر بعد امعان النظر والتامل

في كلمات اهل اللغة وغيرها ان الحيض اسم لدم مخصوص تعتاده النساء في اوقات مخصوصة كما عن
مجمع البحرين ولا يخفى ان على فرض عدم اول الاطلاقين ما رجاعه الى الاخر فالكلام فيهما كالكلام
في السابق صورة واحتمالا اما الكلام في بيان انه اذا تعارض العرف واللغة كما في ما نحن فيه
فالاصل ماذا اما الذى عليه المشهور المعروف ان في المسئلة قولين احدهما تقديم اللغة
والثانى تقديم العرف كما هو المشهور ونقل عن المجلسى رحمة الله عليه في فوائده انه لو قال اهل
اللغة فيها ان اللفظ فيها كذا وفي العرف كذا يقدم العرف لكشف قولهم عن وجود هذا المعنى
العرفى في زمن الشارع اذ تعدى اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمن الصادق
والكاظم والرضا عليهم وعلى ابائهم السلام وقد شاع في المائة الثالثة واما لو لم يعرفوا
للمعنى العرفى فيحمل على اللغوى لعدم وجود في زمنهم بل حدث في غيره فالكلام يحمل على الاول
دون الثانى وقول بالتوقف وهو للشهيد ره في صاف الاقوال اربعة فالذى من عدم الا
ستبعاد في كون الحيض حقيقة في المعنى الذى ذكره في القاموس مستدلا بالتبادر في العرف
العام ومباصالة عدم النقل ففيه اولا ان مقتضى القاعدة المقررة بينهم انه لو تعارضت النقلة
يقدم الجرح والمشهور بينهم تعارض اصالة عدم النقل مع اصالة عدم الاشتراك اذ المشهور
بينهم ان الحيض عبارة عن مطلق السيلان كما في كـ قائلا وقد اشتهر في كلام الاصحاب
ان الحيض لغة هو السيل وعن الذخيرة وعن الشهيد الثانى وفي الرياض قائلا وعرفيا لغة
السيل وفي الجواهر قائلا فالحيض لغة على ما صرح به كثير من الاصحاب هو السيل لو قالت
بالذكرت لزم الاشتراك المرغم للتعارض المذكور وثانيا على فرض عدم تسليم القاعدة
كالاشتراك ان علم اصالة النقل تقتضى ما ذكرت فالشهرة في المقام تقتضى كونه ان الحيض حقيقة فيما هو المشهور
وان عرف ان الشهرة مرجحة اذ لم تكن معارضة بالاصالة المذكورة معارضة تقتضيها الغير
ان الاصالة المذكورة معتبرة اذ لم تكن معارضة بالشهرة المنصوصة للاصحاب فيما يتعارض فيه العرف
واللغة كما نحن فيه ولفظة الصفرة الواردة في الحديث تكون فيها للطعام الذى يتخذ للمائدة
وفي العرف الجلد الذى يحمل عليه ولفظة الغاية تكون فيها للكان المنخفض وفي العرف
كما هو المعروف ولفظة الكلب تكون فيها لمطلق السبع كما عن القاموس انه عبارة عن كل سبع
عقور وفي العرف الحيوان المعروف ان كلما ورد هذه الالفاظ ونحوها في الكتاب والسنة
لا بد ان يحمل على معناه الموجود حال الخطاب بغير ان على كلامهم فيما اذا كان المعنى اللغوى
والعرفى موجودين وكان صدور الخطاب معلوما في حال وجودهما اوكان الصدور بعد تحققهما

تحققهما او كان مجهولا لا فبناء على التمام في العرف واللغة فالامر واضح كما انه لا اشكال بناء على تقديم
العرف عليها في مقام الحاجة فيهما بل يلزم الحمل على معناها العرفى وان قلنا بتقديم اللغة
عليه لمعلومية معروضية هذا المعنى العرفى في عرف الشارع من غير حاجة الى ثبوت كونه حقيقة
شرعية او متشرعية او عرفية عامة كما قال به صاحب الاستاد امام الرباني الثانى
ان الحيض اسم من اسماء المعانى وهو السيل الذى كان معنى حدثيا كالضرب والقتل او اسم من اسماء
الذوات كالبول والغائط والمنى الذى يظهر من اللغويين على جميع اقوالهم في معناه اللغوى هو الاول
كما يشهد به تعبيراتهم السابقة بل كان كذلك في العرف العام كما يظهر من كـ حيث قال ولا يستبعد كونه
الحيض حقيقة في هذا المعنى وهو السيلان للتبادر في العرف العام او الجواهر حيث قال ولعله
الى احتمال كون الحيض لم ينقل شرعا الى معنى جديد كما احتمل ان الحيض في اللغة من اسماء المعانى وهو السيل
او سيل دم مخصوص وهو الذى رتب الشارع على خروجه الاحكام ضعيفا وان كان الثانى اقوى
من الاول ولكن التحقيق انه لغة وعرفا وشرعا واسم من اسماء الذوات ويمكن الاستدلال له
اولا بالوجدان السليم والذهن المستقيم وثانيا بجريان علائم الحقيقة من التبادر وعدم صحة سلب
اسم الذات عنه وثالثا بمقتضى ما دل على ان الله تعالى خلقه في المراة عند بلوغها الى بعث
لاجل تكون الولد كالمنى بل تكونه من الحيض اكثر منه بمراتب اذ شئ منه يصير لبنا وغذاء
بعضه انه اذا وضعت الحمل خلع الله تعالى عنه صورة الدم وكساه صورة اللبن لاغتذاء الطفل حتى
منه يجتمع في الرحم يصير حاملا له من ملاقات المصادمات شيئا فشيئا ثم تعتاد مضغة في كل شهر
فاذا خلت المراة من الحمل والرضاع بقى ذلك الدم بلا مصرف فيستقر في مكانه ثم يخرج في الغالب
في كل شهر ستة ايام او سبعة او اقل او اكثر بحسب قرب المزاج من الحرارة وبعده عنها الى ان دم الحيض
من الاموات العادية الواقعية كالبول والغائط والمنى ولا يبحث في حقيقته ووجوده اعتبار
الشرع واصطلاحه من ان هذا الدم كان معروفا عند كل احد ويعبر كل لغة عنه
بلفظ فالعرب بلفظ الطمث والقرء والحيض بل كان معروفا بهذا الاسم قبل ذمن الشرع كما
اشار اليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض قيل المحيض
يجئ مصدرا كالمجيء والمبيت واسم زمان ومكان والمحيض الاول مصدر لا غير لعود الضمير اليه بقوله
هو اذى اى مستقذر واما الثانى فيحتمل المصدر فيكون فيه تقدير مضاف اى في زمان الحيض
ويحتمل اسم الزمان والمكان فلا يحتاج الى تقدير مضاف والحيض اجتماع الدم وبه سمى الحوض لاجتماع
الماء فيه وخامسا صحة اضافة الدم الى الحيض وحمله عليه كما في بعض الاخبار المشتمل على

اضافته اليه وحمله عليه الظاهر في الحالات لان اظهر من الاضافة كونها بيانية ولا يشترط فيها كون كل من المضاف والمضاف اليه اعم من وجه من الاخر كما قيل بل اضافة العام الى بعض افراده كثيرة كاضافة مطلق الطلب الى الوجوب او الندب مثلا والضابط في الاضافة البيانية ان يكون المضاف بعض المضاف اليه وان يكون المضاف اليه صالحا للاخبار به عنه او عن المضاف كخاتم فضة الا ترى ان الخاتم الذي هو المضاف بعض جنس الفضة التي هي المضاف اليه وانه يصح الاخبار بالمضاف اليه عن المضاف فانه يقال هذا الخاتم فضة بخلاف الفضة عن الخاتم لان الاخبار عن الموصوف اخبار عن صفته وساد سنا بقيام الاجماع المستفاد من عبارات الاصحاب على انه لا يعتبر في صدقه الخروج والسيلان كما لا يعتبر في اخواتها من البول والغائط والمني وان كان الخروج ايضا احكام يترتب عليه واعتبار الخروج في الاحكام المترتبة عليه لا ينافي دخله في مفهومها بالامر لم يعط هذا التقدير كما لا يعتبر في ترتب الاحكام عليهم سيلان الدم ولو كان منقولا في الشرع او العرف لابد ان يكون من نقل العام الى الخاص ويعتبر فيه كون العام موجودا في الخاص وحاله انه ليس كذلك بل يخرج الدم مع تقوده ثابتة كما تستحيضها انشاء الله تعالى بل يظهر من نظير بعض الاخبار انه معروف في زمن الائمة عليهم السلام بهذا الاسم كما في رواية حفص بن البختري قال دخلت على الصادق عليه السلام امرأة فسئلته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع الى ان قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وسابعا بالاحكام المترتبة عليه في الامم السالفة والملل منه ولا ريب ان ترتب تلك الاحكام على معنى حمل شرائعهم لا يستبعده العقلاء والاحكام التي كانت في الامم السابقة في زمن الجاهلية ان اليهود يعتزلون الحائض بالمرة من مواكلتهن ومشاربتهن ومجامعتهن والنصارى يباشرونهن ويجامعونهن والمجوس يفعلون ما هو المعهود منهم من ترك الاشتغال وغير ذلك حال حيض نسائهم والاحكام التي يترتب عليه في الامة المرحومة منها ما ذكر في هذا الباب انشاء الله تعالى مفصلا ومنها ما سيجيء في باب النكاح والطلاق مثل انه سبب براءة الرحم وموجب لانقضاء العدة ومنها ما مضى في باب النجاسات وسيأتي في باب الصوم والصلاة من عدم العفو عنه ولو كان اقل من الدرهم البغلي وكذلك فلا اشكال في حمل ما في الكتاب والسنة من هذه اللفظة على هذا المعنى ولا شك في ان الوارد في عبارة المشايخ والفقهاء ليس الا هذا المعنى ولذا ترى قال الشارع لا تجامعوا الحائض والحائض لا تصلي ولا تصوم ولا تدخل المساجد ولا المسجدين الى غير ذلك

ذلك من الاحكام الكثيرة الصادرة عنه فيها كان الرواة والسامعون بهذه الاحكام يعرفون المراد من الحيض والحائض بلا تأمل وريبة وما كانوا يسئلون ابدا ان الحيض ما ذا والحائض اي شيء هو وان الحيض باي كيفية كما كانوا لا يسئلون عن المني والبول والغائط ونحوها عند استماع الاحكام الواردة فيها بان المراد من البول والمني ما ذا وانهما باي شيء يتحققان او يعرفان نعم ربما يسئل لاجل الاشتباه مثلا بسبب التعدي عن الايام المعهودة والعادة او غير ذلك فكانت النساء يسئلن عن علاج الاشتباه شرعا فاجيب باجوبة تكن يقلن لو كان امرأة ما زاد على هذا فهي صريحة في انهن كن عارفات بالحيض وصفاته وان الصفات معتبرة في حالة الاشتباه كاعتبار صفات المني حالة الاشتباه والبول بالاستبراء وعدمه كما مر في الجنابة والبول هذا اشكال الاول انه كما يحتمل ان يكون دم الحيض موضوعا في عرف الشارع خاصا او عاما للدم المعروف بين اهل العرف من النساء والرجال كذلك يحتمل ان يكون موضوعا للدم الذي رتب الشارع عليه الاحكام في الواقع ومقتضى الاحتمال الاخير دوران الاحكام مدار وجوده وعدمه او هذا ينافي جعل الاحتياط بيد المكلف في بعض الاوقات كما في ايام الاستظهار اذ من البعيد جدا ان يترتب الشارع الاحكام على موضوع خاص بالقصر الى عامة المكلفين ثم جعل الاختيار في مصداق من مصاديق ذلك الموضوع لبعض المكلفين وفيه اولا ان هذا التنافي موجود في الاحتمال الاول ايضا اذ مقتضى ثبوت الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ان الاحكام تدور مدارها اللهم ان يقال ان ثبوتها لا ينافي ترتب الاحكام على ما جعله المكلف حيضا بعبارة اخرى ان يكون الحيض موضوعا لما يعم الحقيقة الشرعية وما جعله المكلف حيضا فتم وثانيا ان جعل الاختيار لبعض المكلفين لا ينافي كون اللفظ حقيقة في المعنى الخاص اذ مقام ترتب الاحكام على معنى غير مقام احراز الموضوع لم وتعينه فالمقصود من الاختيار اجراء احكام الدم المعروف على ايام الاستظهار لا كون ما فيها يكون مصداقا من مصاديق الدم المعروف والثاني ان معروفية دم الحيض ومعلوميته في الجملة عند اهل العرف لا يوجب حمل الخطابات الواردة من الائمة عليهم السلام عليه اذ نرى كونهم متحيرين في تعيينه وتشخيصه في مقام ترتب الاحكام سيما اذا لم يكن بصفاته الغالبة لو رات الدم بعد العادة بصفة الحيض بعد ما رات في ايامها بصفاتها وكذا

مع احتمال القرحة ونحوها نعم لو كان دم الحيض جامعا للصفات والشرائط ككونه بقدر ثلثة ايام متواليات واقل من عشرة ايام وفي سن غير اليأس وغير حال الصغر وغير حال الحمل على وجه ومتصفا بصفاته المعروفة المذكورة في الاخبار المسطورة في كتب الفقهاء كثر الله امثالهم يحكم بكونه حيضا قطعا ولا يحتاج الى تجشم الاستدلال الا انه غير مجد اذ المقصود تأسيس الاصل الاصيل بحيث ينفع في مقام الشك ويصح التمسك بالاطلاقات والعمومات لاندراج المشكوك فيه والحاصل ان الاطلاق العرفي انما هو على الدم الغالب الذي يكون حيض النساء عليه وهو ما يكون ازيد من الثلثة او بقدرها واقل من عشرة او بقدرها متصفا بصفاته المعروفة وغير حال الحمل والصغر واليأس ودعوى ان اهل العرف يحكمون بالحيضية بمجرد رؤية الدم وان لم يعرفوا بعض احكامها ومايدري فان هذا حيض وذلك الدم ليس بحيض فلا يكون الحيض مجملا عندهم كيف وترى ان اهل البوادي والرساتيق والاكراد والتركمان اللاتي لا معرفة لهن بالشرع واحكامه لهن حيض واستحاضة ونفاس ويكون كل واحد منها عندهن غير الاخر وان لم يعرفن بعض خصوصيات ما ورد في الشرع والحاصل ان حال الحيض كحال ساير الموضوعات العرفية من كون الولد للفراش واليد علامة للملكية او الطهارة وسوق المسلمين وبلدهم علامة لكنا وهكذا ما لم يظهر خلافه متوعة للفرق بين الحيض وغيره من الموضوعات العرفية واللغوية فهو ان الحكم الاول نفيا واثباتا يتبع مقام الواقع بمعنى انه اذا قال الشارع ان الاقل من الثلثة والزائد من العشرة وما تراه حال الصغر وحال اليأس ليس بحيض كان المقصود سلب الموضوع نفسه لا بمعنى انه ليس بحيض واقعا لا حكما بمعنى انه حيض ولكن له حكم في تلك الحالات بخلاف النفي والاثبات في الثاني فانهما راجعان الى الحكم مثلا سلب السفرية عن السفر المعصية سلب حكمها بمعنى ان احكام السفر المباح من القصر والافطار ونحوهما لا يترتب عليها لا انه ليس بسفر واقعا اذ السفر المعصية يسمى في العرف سفرا بل في الشرع ايضا والتحقيق ان الموضوعات اللغوية والعرفية قد يحكم بثبوتها كالمال والولد والفقر والسيادة والعدالة والفسق والسفر والحضر ونحوها فقد يثبت بالاسباب الشرعية وقد ينفى بها كالشهادة واليد والاقرار والفراش والاصول

والاصول ولكن النفي والاثبات حقيقة يرجع الى النفي والاثبات الحكميين بمعنى انه يحكم عليها باحكامها وان لم يكن في الواقع علا الهاشمثلا المال او الولد الذي لا يكون في الواقع مالا او ولدا للمحكوم له انما حكم به ظاهرا من جهة اليد او الشهادة او الاقرار او الفراش لا يصير مالا او ولدا واقعيا وكذا في نظايره ولو جعل المال او الولد بجحوده في الشرع عبارة عما حكم به ظاهرا لكان منقولا من معناه اللغوي والعرفي وهو كما ترى بخلاف الموضوعات التي كانت من قبيل الحيض فان الدم المحكوم بكونه حيضا حيض واقعا والمنفي عنه الحيض ليس بحيض واقعا فما كان عرفا مثلا الزائد عن العشرة لا يكون حيضا الا انه حيض مسلوب الاحكام وكذا الاقل من الثلثة وما تراه قبل البلوغ وبعد اليأس ومقتضى ما ذكر كون دم الحيض في الشرع موضوعا بوضع جديد ودعوى ان الموضوع الشرعي لابد ان يكون من مخترعاته ومجعولاته كالصلوة والصوم مثلا ممنوعة فان اكثر العبادات والمعاملات كانت ثابتة قبل الشرع وحال ان الشارع قد نقل الفاظها الى معانيها الخاصة التي هي الاصطلاح فيد الخصوصية مضافا الى ان المراد من الاختراع ليس امورا غير موجودة ولا غير متصورة بل المعاني الموجودة التي لوحظت بكيفيات مخصوصة مغايرة لما كانت اول ثابتة وجعل فيها اصطلاح خاص كانت من مخترعاته ولذا يقال بالتفصيل بين العبادات فيحكم بعدم ثبوت وضع جديد فيها وبين المعاملات فيحكم بثبوت وضع جديد فيها بل كثير من العبادات لا يكون باقية على معناها الاصلي اللغوي كالزيارة والتلاوة والخمس والزكوة والحج ونحو ذلك وحاصل الاشكال الثاني انه على فرض ثبوت الحقيقة العرفية في هذه اللفظة لا يتم شيئا فيما نحن فيه بعد وجدانا العرف الذي هو المرجع حاكما بالموضوع ويكون متحيرا في نفيه واثباته وعدم صحة التمسك في تشخيص معنى اللفظ وتعيينه فيقال الاصل في دم المرأة ان يكون حيضا بالعرف واللغة مع اعمية دمها بالبديهة والعام لا يدل على الخاص بشيء ولو يثبت من العرف الحكم بالحيضية لكل دم تراه المرأة واما التمسك باللغة فقد عرفت ما فيه لان اهل اللغة وان كانوا ذكروا لم هذا المعنى الا ان ما ذكروا له معنى لا يكون مرادا قطعا مع ان العرف مقدم على اللغة ولا حكم بالحيضية لكل دم منها حتى ما يجري من انفصال الحمل ما يجري من فرجها بالبديهة واكثر الاوقات لا حكم لهم بل نظرهم الى الشرع ليرى حكمه ما ذا من النفي او الاثبات والحاصل ان حال لفظ الحيض حال العدالة لجمالة عند اهل العرف فلا يمكن الرجوع الى العرف واللغة في تشخيص معنى

اللفظ فيحكم بنفي القيود المشكوكة بأصالة عدم التقييد كما في البيع والصلح والهبة ونحو ذلك من
المعاملات كمسألة اعتبار التوالي في ثلاثة ايام بغير الاستناد الى الغلبة وقاعدة الامكان
في الحكم بالحيضية كما لا يخفى على المتأمل والجواب اولا منع كون هذه اللفظة مجملة في العرف وله
تحقق معناها لا عرف سابقا عن معرفته دم الحيض حتى عند الكفار وجاهلية العرب
وثانيا ان الموضوعات الخارجية على قسمين احدهما هو الذي يعرف اهل العرف من دون
الرجوع الى الغير كالحلب والماء والولد ونحوها واما الثاني هو الذي لا بد في معرفته
من الرجوع الى الغير لكونه من الموضوعات الخفية كالحيض والجلد ونحوهما والصفات
المميزة الشرعية التي ذكرها الشارع للقسم الثاني ليست من اجزاء الموضوع لم يكن لحمل
التمييز عند تحير المكلف وحاصل ان العلائم التي ذكرها الشارع اذا كانت منتفية
الموضوع لم العرفي كالعلائم التي ذكرت للحقيقة والمجاز لا انها قيودات للموضوع
حتى اذا كان متبرا العرف لزمه التوقف حالتي ان ميز المحيض عنده موكول على العرف
وما اصلنا من وصول الايمان قومه الثالث لا شك ان هذه اللفظة من الموضوع
المستنبطة او الصرفة فنقول ان الشك في الموضوع ان كان في معناه ومن مفهومه
فيسمى الموضوع موضوعا مستنبطا لانه لا بد للفقيه فيه من الاستنباط والرجوع الى اهل
وهو ينقسم الى شرعي وغير شرعي وان كان الشك فيه في المادة فلا بد من الرجوع
الى اهل اللغة غالبا وان كان الشك في الهيئة فالمرجع هو العرف العام وان كان الشك
فيهما معا فالمرجع في المادة هو اللغة وفي الهيئة هو العرف والى ما ذكرنا يرجع ما قيل
بان الموضوع المستنبط هو عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة والاخطاء على مناقشة
هذا اذا كان الشك في اللفظ ومفهومه واما ان كان الشك في المصداق الخارجي
فيسمى الموضوع موضوعا صرفا لعدم الحاجة الى الاستنباط والمرجع فيه هو اهل خبرته
سواء كان من اهل العرف العام او الخاص مثلا اذا وجدنا في رواية انه لا يجوز الصلاة
في السنجاب فان كان الشك في معنى لفظ السنجاب يكون الشك في الموضوع المستنبط
ولا بد في استعلامه من الرجوع الى اهل اللسان من اللغة والعرف وان كان الشك
في المصداق الخارجي كان نعلم معنى لفظ السنجاب ومفهومه وشككنا في المصداق
الخارجي انه من مصاديق ذلك المفهوم او لا يكون الشك في الموضوع الصرف
والمرجع في رفع الشبهة واستعلام الحال في مثله الرجوع الى اهل خبرته كما ذكرنا

واما بيان الرجوع في الموضوع المستنبط الى اللغة والعرف انما هو فيما اذا لم يكن الموضوع من
الحقائق الشرعية المخترعة كالصلاة والصوم والزكوة مثلا واما اذا كان من الحقائق
المخترعة وموضوعات الشرعية فلا بد من الرجوع الى الشارع هذا السابع في
التعاريف المذكورة عند الفقهاء لهذا الدم التي كانت المقصودة منها بيان
ذكر المعنى العرفي بخاصة الشرعية لا لاجل الخطابات الشرعية عليه فمنها
ما ذكره الشيخ في المبسوط من انه الدم الاسود الخارج بحرارة على وجه يتعلق به احكام
مخصوصة في اقله حد ومنها ما ذكر في المبسوط والعلامة في المنتهى من انه الدم
الذي له تعلق بانقضاء العدة على وجه اما بظهوره واما بانقطاعه ومنها
ما ذكره المحقق في الشرائع من انه الدم الذي له تعلق بانقضاء العدة ولقليله حد
ومنها ما ذكره في البيان من انه الدم الاسود او الاحمر الخارج من الرحم بحرارة وحرقة
غالبا وله تعلق بانقضاء العدة ومنها ما ذكره في الدروس من انه الدم المتعلق بالعدة
اسود احمر عبيطا غالبا التي بينة الولد ومنها ما ذكره المحقق الثاني من انه الدم
المتعلق بالعدة اسود احمر عبيطا غالبا ومنها ما ذكره في الوسيلة من انه الدم
الاسود الغليظ الخارج من المرأة بحرارة وحرقة على وجه له دفع ومنها ما في الكافي
انه الدم الحادث في زمان عادتها او الاحمر الغليظ في زمان الالتباس ومنها
ما في المهذب انه دم اسود حار يخرج من المرأة بحرارة على وجه يتعلق بظهوره او
او انقطاعه ومنها ما في المراسم انه دم غليظ يضرب الى السواد بحرقة وحرارة ومنها
ما في التحرير انه الدم الاسود الغليظ الذي يخرج بحرقة وحرارة غالبا ولقليله حد
ومنها ما في الحدائق انه في الاغلب هو الاسود الحار الخارج بحرقة ولذع ولا يخفى
ان هذه الرسوم كلها غير جامعة ولا مانعة لانها مركبة من الاعراض العامة التي
لا تختص بالحيض لا مركبة ولا منفردة اما عدم اطراد الاول والثالث والحادي عشر فان
قوله ولقليله حد كما يصدق على ثلثة ايام فيكون التعريف مانعا وجامعا كذلك يصدق
على الكلمة والحطبة ويشمل الاستحاضة والنفاس الذي لا يكون اقل افراد المعرف حقيقة
اسم المفعول اللهم الا ان يقال ان المراد من الحد الحد الشرعي وهو ثلثة ايام لا الحد
اللغوي واما الثاني والثالث ايضا والرابع والخامس والسادس والتاسع فانه
كالحيض مدخل في انقضاء العدة ظهورا او انقطاعا كذلك النفاس فانه مشارك له

في هذه الخاصة في مثل المطلقة الحاملة من الزنا فانه اذا ان عدتها بالاقراء لا بوضع حملها
فانها بارادات قرءين في حال الحمل بناء على اجتماعه مع الحيض ثم ترى قرءا بعد الوضع
فيكون لظهور دم النفاس او الانقطاع مدخل في انقضاء عدتها ولعل قول بعض المدققين
ولقليله حد لاخراج النفاس لانه ليس لقليله حد اللهم ان يقال ان النفاس حيض حقيقة
ويمكن تقريب عدم الاطراد في تعريفها البيان ونظائره بوجه اخر وهو ان شيئا من الدماء
الاخر اي الاستحاضة والنفاس تتصف بالاسودية والاحمرية حال الخروج من الرحم
بحرارة وحرقة اولا وان لم تتصفا بالاوصاف المذكورة فلا حاجة الى القيد الاخير
وهو قوله له تعلق بانقضاء العدة لخروجها بالقيود المذكورة وان تتصفا فلا تخرج النفاس
بالقيد الاخير وان قلنا بخروج الاستحاضة لعدم اتصافها بالصفات المذكورة
الجواب اولا بان التقييد بالغلبة مخرج للنفاس ايضا اذ المراد اعتبار ما ينقضي به العدة
غالبا وثانيا بان القيود الاول لاخراج الاستحاضة وغيرها والاخير لاخراج النفاس
وثالثا بان القيد الاخير لاخراج غير النفاس وهو لا يحتاج الى الخروج لانه حيض حقيقة
ورابعا بان الظاهر من قوله الخارج من الرحم الخروج من غير سبب اذ الظاهر ان من ذكر به والنفاس
كان خروجه مسببا عن وضع الحمل مضافا الى ما في تعريف الدروس من لغوية قيد التربية
او المتعلق بانقضاء العدة لان احدهما مغن عن الاخر وحيث عرفت ما فيها وفي غيرها
من الرسوم التي لم نذكرها فنعرض عنها اجمالا الا انه لما كان بعضها مشتملا على
الاوصاف المعتبرة المميزة لها عند الاشتباه ينبغي التعرض له ليحصل به معرفة الاوصاف
التي ذكرت في لسان الاخبار والفقهاء لينتفع اليها عند الحاجة فنقول انه غالبا
دم اسود او احمر غليظ عبيط له دفع وحرقة يخرج من الايسر التي في
التعريف بمنزلة الجنس يشمل الدماء الثلاثة وغيرها من القروح والجروح والعذرة
وهو دم البكارة والتقييد بالغالب لادخال ما ليس بتلك الصفات مع كونه حيضا
واخراج ما بهذه الصفات مع انه ليس بحيض للاجماع على ان الصفرة والحمرة في ايام
الحيض حيض والكدرة والعبيط وهو الطري في غيرها ليس بحيض وللاخبار المتواترة
معنى كما سيجيء انشاء الله في بيان اعتبار الاوصاف المعتبرة عند الفقهاء فهذه نتيجة
وهو ان التعريف تعريف المنتهى والمهذب للاشارة الى الاختلاف الذي وقع في
تفسير القرء حيث ان بعضهم فسره بالطهر وهو الاكثر والاخر فسره بالحيض فعلى

هذا التعريف ان فيه من التحديد المذكور متناولا للمذهبين في الاعتداد فان قلنا
بالتفسير الاول فهو اي انقضاء العدة بظهوره وان قلنا بالثاني فهو بانقطاعه و
وتظهر الفائدة في اقل الايام التي ينقضي بها العدة فعلى الاول تكون ستة وعشرين
يوما ولحظتين وعلى الثاني تسعة وعشرين ولحظتين كما سيأتي التفصيل ان شاء الله
الخامس في انه لو دم الحيض من الاحداث التي يترتب عليها الاحكام الكثيرة من
قبل الشارع المقدس فينبغي لو علم به ولو بعضها جعل الشارع طريقا لمعرفته لوجب
عليه ترتيب احكامه التي سيأتي ذكرها مفصلا عليه لو علم وهل هو مشروط
بالاوصاف الغالبة اولا هذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه وانما الاشكال
فيما اذا اشتبه بغيره من الدماء فهل يجب تحصيل العلم او يجوز الاكتفاء بالظن
في معرفته الذي يقوى في النظر عدم الاكتفاء بالمظنة لوجهين احدهما ان الاحكام
تابعة للمصالح الواقعية والظن قد يصيب وكثيرا يخطئ فلا يحصل اليقين بالامتثال وال
والثاني ان مقتضى عموم اصالة حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل على جواز الاكتفاء به
وخروج هذا الحكم من الظن المستثنى منه لم يثبت السادس في انه لو فرض عدم
التمكن من تحصيل العلم فهل يجوز الاكتفاء بمطلق المظنة ام لا الذي يظهر
بالتأمل فيه عدم الكفاية لوجوه الاول ان المستفاد من الاخبار في
الاوصاف الاتية هو الحصر انما لكونه في معرض البيان وفي مقام الحصر الثاني
انه لو جاز التمسك والاعتماد بمطلق الظن لصحابه من اجل توافر الدواعي
وعموم البلوى فعدم الدليل على العدم واتفاق الاخبار العام البلوى والثالث
انه لو جاز لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة في الاخبار البيانية والخامس
الاجماع الفعلي الحاصل من عدم تمسكهم بها في المقام حتى القائلين بالظنون المطلقة
السابع في انه يجوز العمل بالظنون الخاصة بعد الانقطاع عن العلم وعدم جواز
التمسك بالظن المطلق اولا الحق الجواز اما اولا فانه لولاه لزم التكليف بالايطاق
مع ثبوت التكليف لخروج من الدم التي استمر دمها سنوات عديدة مع علمه
واما ثانيا فانه لو لم يجز لزم الرد على الشارع للقطع بصدور كثير من الاخبار
الدالة على اعتبار الاوصاف المفيدة للظن منهم عليهم السلام المقام الاول
في انه الدم الذي تراه المرأة بعد بلوغ تسع سنين الى ان تبلغ سن

تبصرة في بيان كيفية البلوغ في المرأة والرجل

الياس وفي جامعة المحل قولان وانه المتصف بالصفات الاتية التي لا ينقص
عن ثلاثة ولا يزيد عن عشرة الخارج من الجانب الايسر او لا يجامع على الخلاف
الاتي المستنقع مع اشتباهه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة البكارة
بفتح الباء الموحدة وغيرهما وتفصيل هذه الجملة يقع في مسائل الاولى
ان خلا دم الحيض المرأة البالغة عاقلة كانت او مجنونة مسلمة كانت او كافرة قرشية كانت او نبطية
عجمية كانت او عربية فكذا تراه الصبية من الدم وان كان من صفات الحيض قبل بلوغها
كيف تعارض حين الولادة فليس بحيض ويدل عليه اولا دعوى عدم الخلاف بين الاصحاب
كما في المدارك حيث قال لا خلاف بين الاصحاب في ان ما تراه المرأة من الدم قبل اكمال التسع
فليس بحيض بل دعوى حكاية الاجماع عليهم عما جاءت عليه كما في المعتبر ثانيا كما مع الصغر
في اكمال تسع سنين اجماعا فيه اي في الياس والصغر حكاه غير واحد وعليه الاجماع بقسميه كما
في الجواهر بل كونه مذهب العلماء كافة كما حكاه في المدارك عن المنتهى حيث قال والحكم بانتفاء
الحيض عما تراه الصبية قبل اكمال التسع مذهب العلماء كافة حكاه في بل ادعى الاجماع عليه
من العامة العلماء ايضا كما في المدارك حيث قال وهو اي عدم كون ما تراه قبل اكمال التسع حيضا
كما عرفت اجماعي حتى من العامة بل ادعى اجماع سائر اهل العلم عليه كما سمعت عن
السيد الاستاد امام الله بقائه وكيف كان فالمسألة مما انعقد الاجماع وهو الحجة بل ربما تكون
الضرورة في زماننا هذه وثانيا الاصل ويمكن ان يقرر بتقرير يتقرر في احكامها ان
ما تراه قبل اكمال التسع كما يحتمل ان يكون حيضا كذلك يحتمل ان يكون استحاضة فتقتضي اصالة البراءة
عن التكاليف الزائدة على ما يتعلق بالمستحاضة من الاحكام عدم كونه حيضا اذ الاحكام
المتعلقة بالحائض اكثر مما تعلق بالمستحاضة والثاني ان الدم المشتمل على الصفات الاتية
منها كونه قبل اكمال التسع حيض قطعا شرعا او عرفا او غيرهما محل للشك فالاصل
عدم صدق دم الحيض عليه وبعبارة اخرى ان كونه حقيقة شرعا في المقيد بهذا
القيد وهو كونه بعد الاكمال معلوم وكونه موضوعا للاعم منه ومما قبله مشكوك
فالاصل عدم الوضع له لان المجاز خير من الاشتراك وهذا مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية
كلام فيه وجوه سواء كانا مبنيا على عدمها فلا لان الاحرى كون المشتمل على الصفات الاتية
مراد الشارع اما كونه حقيقة اولا محل للشك ودعوى كون الاصل هنا عدم الغلبة
كما هو الظاهر من المتمسك به ممنوع ان الاغلب ما تراه المرأة قبل البلوغ ليس بحيض

بحيض فاما خرج منها دم صار محلا للشك فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ممنوعة لوجها
احدهما ان اطراد صدق اللفظ يتحقق المسمى مقدم على الغالب بل لا تعارض بين الغلبة
وصدق اللفظ مطردا مثلا غلبة استعمال لفظ الانسان في ذي راس واحد لو غلبته و
لا يكون ما نعامن ترتب الاحكام التي جعلها الشارع لبني نوع الانسان على ذي راسين
او ذي ديك من اذا كان صدق لفظ الانسان عليه مطردا والثاني ان الحاق
المشكوك المتصف بوصف من اوصاف صنف من افراد الكلي بالغالب مسلم اذا كانت الغلبة
وجودية والوصف المستفاد من لفظ المطلق بخلاف العكس مثلا ان استفادة ثبوت
صفة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالقيام او عدمية كالموت ان كانت من لفظ
المطلق بل من الخارج من الامارات كاستفادة موت انسان في البلد من الامارات الخارجية
كالرفع الاصوات وشق الاثواب واجتماع الناس وظهور اوجه الهموم والغم من غير
مدخلية للفظ المطلق فيحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد للعرف كما
لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان في ذي راس وذي راسين وانه الثاني اشتراكا
في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بموت انسان من
البلد حملناه على الاغلب وجودا بخلاف انه اذا حصل الاستفادة من لفظ المطلق كما
لو اخبرنا احد بان انسانا من هذا البلد مات فالمتبادر ما هو الغالب استعمالا الجزم
لو انتشر بين اللفظ وبين الاقل وجودا كما يسأل ان الغلبة فيما نحن فيه على فرض تسليمها
كانت وجودية اللهم الا ان يقال نعلم بملازمة غلبة الوجود كالغلبة الاستعمال فكذا
والتحقيق ان التمسك بالاصل حيث لا اطلاق في البين وهو موجود فيه ترجيح انه يقتضيه اما الا
ان فهم العرف مقدم على الغلبة حيث وجد كما انه لو اتصف بصفات الحيض وثالثا
ما نقل من الاخبار ان الحكمة في خلق دم الحيض هي تربية الولد واما ما علت صرف الله
ذلك الدم الى تغذيته واما وضعت الحمل خلع الله تعالى عنه صورة الدم وكساه صورة
اللبن غذاء للطفل وغير ذلك من الحكم ولا ريب ان هذه الحكم مفقودة في الصغيرة
وفيه اولا انه حكمة لا العلة وثانيا انه كما يحتمل ان يكون المراد من الحكمة
الحكمة الفعلية يحتمل ان يكون الحكمة الشأنية ورابعا استقرار عمل الطائفة بل
الضرورة عند فرق الطائفة على عدم كون ما تراه قبل اكمال التسع حيضا وخامسا
الاخبار الدالة على ان الحيض لا يكون الا بعد التسع التي هي حد البلوغ لعامتها ما رواه

الشيخ والكليني في باب الطلاق عن ابي عبد الله عليه السلام ثلاث يتزوجن على كل
حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت فما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع
سنين والتي لم يدخل بها والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال قلت فما
حدها قال اذا كان لها خمسون سنة لكن الاستدلال بالمفهوم على كون الدم قبل البلوغ اي قبل
اكمال التسع ليس بحيض وليس في السند من يتأمل في شانه الا سهل ابن زياد وقد
اشتهر في الالسن ان امره سهل مع ان الرواية حالية عن المعارض مجبورة بالعمل
ومنها ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب في الصحيح عن عبد الرحمن ابن الحجاج عن
الموثق قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلاث يتزوجن على كل حال
التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى تكون كذلك قال اذا بلغت
ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والتي لم تحض ومثلها لا تحيض
قلت ومتى تكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين فانها لا تحيض ومثلها لا تحيض والتي
لم يدخل بها ومنها ما ذكره في المدارك عن عبد الرحمن ابن الحجاج حيث قال وفي رواية
اخرى له عنه عليه السلام قال اذا كمل لها تسع سنين امكن حيضها ولا ريب انه يدل
بمفهوم الشرط على عدم امكان الحيض قبل التسع ومفهوم الشرط حجة على ما حقق في محله تنبيهات
الاول ان البلوغ يحصل بكمال التسع ولا يكفي الدخول فيها كما صرح به في المدارك
وحكي التصريح بما هو المتحقق به عن الاصحاب والاخبار حيث قال المراد ببلوغ التسع
اكمالها كما صرح به الاصحاب ونطقت به الاخبار والمراد الكمال فانه المراد ببلوغ
التسع اكمالها تحقيقا حيث حدث عن الصادق عليه السلام حيث سئل عن
حدها فقال اذا كمل لها تسع سنين وشرح الحقوقية حيث قال البالغة تقاضي التي
كملت لها تسع سنين ولا يكفي الدخول في التاسعة فانقص من ذلك فهو من الصغر
وهو من لم يكمل لها تسع سنين والروضة وكما يظهر من اللمعة حيث قال فهو ما تراه المرأة
بعد تسع سنين فان البعدية لا تصدق على ايام التسع لكن صدق مع الدخول فيها والدليل
الاحتمال على تقييد الشارح بالاكمال وكيف كان فيدل عليه اولا الاجماع بل الاتفاق
كما ادعى بعض الفقهاء ايانا وثانيا ان التسع مركب من الاجزاء اسمها جزء اخر
التسع او اول العشر والحكم معلق على الجزء الاخير لانه العلة التامة وثالثا
انه صرح به الاخبار كما عرفت وظاهر بعض الاخر وعلل رابعا انه المتبادر في العرف

المتبادر من الارادة من النصوص بخلاف الناقص عن الاكمال وخامسا عدم صدق بلوغ
التسع قبل الكمال لانه بعض المسمى مع انه لو لا ذلك لكفى لا يقال ان عبائر الا
صحاب في التعبير مختلفة فقد اللعتبر ما تراه المرأة بعد التسع ونظيرها اعتبار اكمال التسع
وفي الارشاد ما قبل التسع وفي المدارك قبل بلوغها تسعا وفي الحقوقية اعتبار
الحيض المرأة البالغة تسعا ولا ريب ان يتادى على هذا التعبير صدق بلوغ التسع قبل
الكمال لانه لا يتمسك بعدم الصدق على ان الاصحاب اجمعوا على اعتبار الكمال التسع
كما نقول ان مستند المعتبر بالنصوص المذكورة فيكون مراد الكل حتى من
عبر ببلوغها التسع الى الصادق على قبل الكمال لها الثاني ان مراد الاصحاب
من قولهم ما قبل التسع لا يكون محلا للحيض حقيقيا او تقريبا الذي يظهر من الجواهر
وحكي التصريح به عن بعض هو الاول مستدلا باصالة الحقيقة حيث قال والظاهر
ان المراد ما قبل التسع حقيقة لا تقريبا كما صرح به بعضهم لاصالة الحقيقة انتهى وفيه اولا
ان هذا تم بناء على كون الاصطلاحات العرفية مجازا تاما بخلاف القول بانها حقايق وثانيا
ان المراد من الاصل ان كان الاصل في الاستعمال فهو اعم منها ومن المجاز كما قرر في الا
صول وثانيا على السيد المرتضى ان كان الظهور مع الغلبة ممنوع ان استعمال الموضوعات
مطلقا لو كان موضوعات المساحات والاوزان والمكيلات في معناها التحقيقي
اكثر من استعمالها في معناها التقريبي فهو عنها اشد المنع اذ الغلبة على الخلاف
ودعوى عدم انصراف الاطلاقات الى المساحات العرفية ولو قلنا بكونها حقايق
متنوعة لانها الحاضرة في الاصول ينصرف الى الافراد الشايعة ولا ريب ان
المساحات المذكورة اكثر وجودا واشيع استعمالا من غيرها والتحقيق ان الموضوعات
التي يتسامح فيها اذا لم تكن في مقام الخطابات الشرعية كما نرى من ان اهل العرف
يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان والمكيلات كما احتج على ما
نقص منها او زاد بيسير من دون تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة في الخطابات الا
الشرعية بل المراد منها في المواضع الثلاثة ونظايرها على التحقيق لان الظواهر
العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه مثلا ان
تسامحهم في مثل هذا لا مقصود على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية
عندهم من جملتها ولهذا ترى انهم يفرقون تلك الالفاظ على حقايقها اذا وردت

في تلك الخطابات ونظايرها لها او ما يأتي من الاحاديث ونحوها كيف كان فيدل على اعتبار التحقيق اولا اصالة البراءة وثانيا ظهور الاجماع المستفاد من عباير الاصحاب حيث لم يتعرض احد في هذا المقام لمعنى التحقيق والتقريب وثالثا ظهور النصوص الواردة في الباب
نعم لو قلنا بالتقريب كما هو مختار العلامة في بعض كتبه ظهر الثمرة فيما اذا كان بين رؤية الدم فالحال التي هي محل احتمال الحيض والطهر اي كان زمان رؤيتها الدم زمان الاستكمال بحيث لا يتم بها كان الدم حيضا لان الفرض كفاية التقريب ولعل مراده من الحيض اقل مدة الطهر او الحيض على انه لو رأت الدم ثلاثة ايام وكان بين رؤية الدم والاستكمال ثلاثة لحظة او ساعة لم يحكم الا بحيضية الاستكمال نعم التقريب مع احتمال ارادة كون الحيض حيضا هنا الثالث ان المراد من السنة حصول العدد الى ذلك الوقت من ذلك اليوم الذي ولدت فيه من الشهر فلو كان ولدت مثلا عند الظهر من اليوم الخامس من شهر رجب المرجب فاذا دار العدد الخصوص فذلك الوقت من ذلك اليوم فتلك سنة كاملة ويحتمل ان يكون المراد من السنة في كلام الشارع السنة الهلالية لا الشمسية والعددية والوجه فيه اولا تبادرها من الخطابات الشرعية المصرح بها في كلام الاصحاب وثانيا ان بناء الشارع على الشهور القمرية العربية ادل دليل على المرام وثالثا ان بناء الشارع في السنة على الهلالية لما هو معلوم ومستفاد من موارد الفقه كشهور العدة والحمل والحج والصوم للكفارة والحيض وغيرها ومن قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ويسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله ورابعا انه على غيرها غير معلوم بل يحتمل وجب حمل كلامه على ما هو الظاهر الحال بعض العارف وخامسا ان المدار في الالفاظ الواردة في الخطابات انما هو على ما هو المصطلح عليه في زمن الشارع ولا ريب ان شهور العربية ليست الا القمرية اذ لو كان المراد بالسنين الشمسية المبنية على الشهور الرومية لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا وشرعا وعرفا كما حقق في الاصول وسادسا ان الظاهر بل الواقع ان المراد من السنة الكاملة الهلالية للاجماع بل الاتفاق هذا حال الاشكال فيه لو كانت الاشهر كاملة من دون تكسير او مع تكسيرها او لا وتعلقها

انشاء الله تعالى الرابع ان المرأة اذا كانت تاريخ ولادتها معلوما وجدا او علما مثلا واما اذا كان مجهولا بحيث لا يعلم بلوغها سن التسع والاحتمال اياه ففيه اشكال مشهور يعرفه المحقق وغيره من الاصحاب ذكروا في مقام تعداد علامات البلوغ في المرأة ان الحيض لها علامة على بلوغها وحكموا هنا بان ما تراه المرأة قبل بلوغ التسع فليس بحيض وهو بحسب الظاهر مناف للاول اذ مرجعه الى ان الحيض علامة البلوغ وليس بعلامة ولا رفع بالتنافي الا هذا ويمكن الجواب عن الاشكال بوجوه منها ما ذكره في المسالك من انه يمكن حله بحمل ما هنا على من علم سنها فانه لا يحكم بكون الدم السابق على الحال التي بالحيض وحمل ما سيأتي على من جهل سنها مع خروج الدم الجامع لاوصاف الحيض فانه يحكم بسبق البلوغ بناء على الغالب من تأخره عن التسع نوعه هذا كله انتهى حاصله ان الاجماع هنا محمول على من علم بلوغها التسع فانه لا يحكم على الدم الذي تراه قبل التسع بكونه حيضا والاجماع فيما سيأتي على من جهل سنها مع خروج الدم الجامع لصفات الحيض فانه يحكم بكونه حيضا ويعلم به البلوغ كما ذكره الاصحاب ونقلوا عليه الاجماع وفيه اولا انه تقييد في الاجماعين وثانيا ان للفرد اجماعهم على ان للحكم الحيضية مشروطا بالبلوغ وانه يبقى الشرط المعرف بشرطيته شك في المشروط كيف يعلم انه حيض حتى يدل على البلوغ وسبقه نعم يتجه كونه علامة لو قلنا بامكانه قبل الحال التي مطلقا ولو كان في الست او السبع مثلا او تقريبا بان يكون بينه وبين الدم والحال التي اقل من زمان الحيض مثلا لم يحمل الاجماع على علم كونه علامة قبل التسع على القبلية الغير القريبة ومنها

ان البلوغ مما اختلف فيه فقيل انه بالتسع وقيل بالعشر فلو رأت دما بعد التسع وقبل بلوغ العشر حكم بالبلوغ وفيه اولا انه مناف لما هو المعروف منهم من ان البلوغ هو التسع وثانيا ان هذا يتم على القول الاول بخلاف الثاني فانه لا يكون الدم هناك دليلا على البلوغ عنده اذ يلزمه الحكم بالحيضية قبل البلوغ وقد ادعوا الاجماع على اشتراطه بالبلوغ نعم هذا ينفع في الجمع بين الاخبار السابقة وما دل على ان البلوغ عشر سنين ومنها ان المراد من كون الحيض علامة للبلوغ انه متى علم ان الدم الخارج منها حيض فيحكم بالبلوغ وان لم يعلم كونها بالغة للتسع ودعوى ان العلم بكونه حيضا يتوقف على احراز التسع ممنوعة لامكان العلم بالحيضية مع عدم العلم

ومنها انه يتحقق ببلوغ الستين من مبدأ ولادتها مطلقا وهو مختار المحقق في الشرائع في باب حيضه والعلامة في التذكرة والمنتهى ومنها التفصيل بين القرشية وغيرها فاعتبار الستين فيها خاصة والاكتفاء في غيرها بالخمسين مطلقا ولو كانت نبطية بالخمسين وهو مختار الشيخ في اكثر كتبه على ما حكاه في المدارك عند المحقق في المعتبر كما في المدارك قائلا ونحن في المعتبر الفرق بين القرشية وغيرها فاعتبار الستين فيها خاصة والاكتفاء في غيرها بالخمسين ومنها التفصيل بين القرشية والنبطية وبين غيرهما فاعتبار الستين فيهما والاكتفاء بالخمسين في غيرهما من الطوايف الاخر وهو مختار الشهيد في اللمعة وشرحها والجواهر حيث قال ولعل هذا التفصيل الاقوى بل هو المشهور نقلا وتحصيلا وافقه والمبسوط والمعتبر والوسيلة والجامع والتذكرة والقواعد والذكرى والبيان والدروس على ما حكاه عنهم في الجواهر بل في المسالك والجواهر وعن الروض وغيره انه المشهور ومنها التفصيل بين العبادة والعدة فيحكم بالياس ببلوغها الخمسين في الاولى والستين في الثانية كما عن الروض ونسبه الى الاطلاق في حاشية الروضة وكيف كان فلا باس ان نؤسس اولا اصلا وقاعدة ليعرف اي من الاقوال الخمسة موافق لها حتى يتضح في مقام النقل ثم نذكر ادلتها مفصلا ان شاء الله تعالى فنقول ربما يقال ان القول الاول هو اعتبار الستين مطلقا وهو اوفق بقاعدة الاستصحاب وتقريره بتقريرين احدهما استصحاب بقاء قابليتها للحيض فيما دون ستين الى ان القابلية التي كانت متيقنة فيما دون الخمسين فيثبت بعدها بالستين ويدفعها بالخمسين والثاني ولا ريب ان الياس حالة طارية عليها مسبوقة بالعدم فيستصحب العدم بعد حصولها وذلك لا يتحقق الا ببلوغها ستين سنة وثانيا اصالة عدم الخلية يثبتها المرأة التي دخلت تحت رجل لا تحل لغيره الا بالطلاق او الوفات وانقضاء العدة او بالاعتداد ببلوغها حد الياس فاذا شك في الشق الثاني فيستصحب اصالة عدم خليتها لو فيها اخرى الى ان يتحقق احد هذه البلوغ الى الستين لا يقال انها معارضة باصالة الحل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع حيث كان مقتضاها الحلية مطلقا خرج منها ذات البعل والمطلقة فيما دون الخمسين مع علم انقضاء عدتها لانا نقول ان القاعدة في العام المخصص استصحاب حكم المخصص

تذكرة في بيان زمان تحقق اليأس في المرأة واقسامها

بالحال التي كما هو ظاهر الصحيح او القول اللازم لم يعرف تاريخ ولادة الحائض ونحوه ومنها ان ما دل على ان الحكم بالحيضية مشروط بالبلوغ يحمل على الواقع وما دل على البلوغ انما هو بالنظر الى الظاهر والشارع لاجل الاثبات والحكم بالوقوع شرعا فيدفع به الاشكال المذكور وبه يتضح اصالة علم البلوغ فتأمل فلا منافاة ولا دور نعم بشهادة اغلب النساء فانه يعرفنه كما يعرفن البول والغايط ولم يعرف مبدأ الولادة كما ان اغلب الرجال يعرفون المني وان لم يعرفوا البلوغ الى كمال خمسة عشر سنة فعلى هذا يكون مقتضى الادلة السابقة ان ما تراه قبل التسع ليس بحيض لا انها يدل على اشتراط كون الحيض بعد التسع حتى يحصل الشك فيه فغايتها ان ما تراه قبل التسع المعلوم كونه قبله ليس بحيض ومع التنزل نكتفي في اثبات ذلك الى التسع قاعدة الامكان او جامعيته لصفات الحيض الخامس ان البلوغ للرجل يحصل بالحال خمس عشرة سنة الا ان احتلم او اشعر وجهه او انبت عانته قبل ذلك والدليل عليه سيجيء مفصلا في بيان بلوغ النساء المسئلة الثانية في ان ما تراه المرأة من الدم باي لون كان بعد يأسها عددا او انقطاع مدتها من الحيض ولو بالقراين المفيدة انها لا تحيض بعد عند جهل مبدأ ولادتها لا يكون حيضا ويدل عليه بعد ما مر من الادلة في المسئلة السابقة اولا قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض وثانيا مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وثالثا مرسلة الفقيه قال قال الصادق عليه السلام المرأة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهو حد المرأة التي تيأس من الحيض ورابعا الاجماع على ما نقله الاصحاب وعدم الخلاف بل الاجماع منهم ومن غيرهم كما في المدارك حيث قال وقد اجمع الاصحاب وغيرهم على ان ما تراه المرأة بعد يأسها لا يكون حيضا هنا مطالب الاول فيما يتحقق به اليأس وقد اختلفوا فيه على اقوال منها انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا سواء كانت المرأة حرة او امة قرشية كانت او غيرها وهو مختار المحقق في باب الطلاق من الشرائع وجعله في النافع اشهر الروايتين والمدارك في باب الطلاق وحكي عن السرائر والنهاية والجمل واين البراج ورواه البيهقي في المقنع وحكي عن الكف انه حكاه عن جماعة بل هو ظاهر كل من اطلق الخمسين ومنها

في مقام الحاجة الا العام مثلا اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فيستصحب عدم اكرامه حتى
يعلم انه فرد من اكرامه فلا يستصحب حرمة ذات البعل والمطلقة المرتبة حتى يعلم ايها
والعلم بها لا يتحقق الا بالسنة المسبوقة بالطلاق او الوفاة فتكون الادلة لها وهو
على ادلة الاحكام وهو الخلية وتعليقها على غيرها كما قرر في الاصول وثالثا ان اصالة عدم
وقوع الطلاق اذا وقع في حال رؤية الدم ومعارضة اصالة بقاء الزوجية والخلية مخاصما
عمومات ثلثة احدها ما دل على ان ما تراه المراة بصفات الحيض فهو حيض وثانيها ما
دل على حيض المراة بمجرد رؤية الدم وثالثها ما دل على ان كلما يمكن ان يكون حيضا
فهو حيض لا يقال ان الياس شرط في الحكم بالحيضية لانا نقول ان وجوده مانع يكفي في
الحكم بعدمه بالاصل كما في ساير الموانع المشكوكة ودعوى ان الاصول المذكورة معارضة
باصالة الاشتغال حيث كان مقتضاها عدم الحكم بالحيضية ممنوعة اولا لانها معارضة بمثلها
لانها لا تجري الا بعد اشتغال الذمة بالعبادة وهو غير اذا كان رؤية الدم مسبوقا بدخول
الوقت بخلاف العكس بان يكون الدخول مسبوقا برؤية الدم فانه يجري اصالة البراءة وثانيا
ان اصالة عدم الياس موضوعي ومعارضتها حكمية فيقدم الاول على الثاني فان قلت
ان الاصول السابقة تقتضي الحكم بحيضية ما تراه المراة قبل الستين حيضا فكيف اصالة البراءة
عن المحرمات المترتبة على الحكم بالحيضية كحرمة مس القرآن ودخول المسجدين والمكث في مطلق
المساجد ونحو ذلك تقتضي الحكم بعدم كون ما تراه قبل الستين حيضا قلت اولا ان بعد جعل
الشارع من الاصول السابقة بمنزلة رؤية الحيض فلا معنى لما ذكر
وثانيا ان الاول مزيل والثاني مزال وهو مقدم عليه فتلخص مما ذكرنا
ان مقتضى الاصول فيما شك في البلوغ الى المدة المعتبرة هو الحكم بكون ما تراه قبلها حيضا
وكيف كان فنخرج الحجة على ما ذكرنا وادلة الاقوال مفصلا بعون الله تعالى
فنقول [illegible] القول الاول وهو اعتبار الخمسين مطلقا اولا الاصول متعددة
منها اصالة البراءة بيانها ان المراة اذا رات الدم بعد الخمسين فمن قال بان الياس
عبارة عن البلوغ الى الستين قال بوجوب ترك الصلوة والصوم وتحريم عليها بمجرد رؤية
الدم وبحرمة دخولها في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومكثها في مطلق المساجد
ومسها القرآن وقراءتها سور العزائم ونحو ذلك بخلاف من قال بانه عبارة عن
الخمسين فانه يقول باصالة براءة ذمة المكلف عن جميع ما ذكر ومنها اصالة عدم

عدم بقاء احكام العدة وتوابع الزوجية فلو رات الدم بعد الخمسين وقلنا بانه حد الياس
ومنها اصالة بقاء استحباب النوافل المرتبة في حالة رؤية الدم كنافلة العصر
التي عندي وقتها الخاص ينتهي الى اربعة اقدام كما قال به الشيخ في النهاية او عند
باستدامة وقت فضيلة العصر كما قال به في المبسوط وهكذا وثانيا الاخبار كثيرة
منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة الاخرى في المروية
في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد التي قد يئست من المحيض
خمسون سنة قال في المنتهى ورواه ايضا احمد بن محمد بن ابي نصر في كتابه عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها مرسلة الفقيه وابن ابي عمير المتقدمة
ومنها مرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر المروية في الكافي والتهذيب ظاهرا فيم سهل عن
ابي عبد الله عليه السلام المراة التي يئست من المحيض حدها خمسون سنة ومنها مرسل الراوي
الذي قيل في حقه وصفه اجمعت العصابة حكي عن ابي عبد الله عليه السلام المراة التي قد
يئست من المحيض حدها خمسون هذا واحتج على الثاني وهو اعتبار الستين مطلقا
اولا بالاصول السابقة في اثبات الاصل من استصحاب بقاء قابليتها وزوال رؤيتها
وثانيا بقاعدة الامكان وقد مر بيانها مفصلا انشاء الله وثالثا بموثقة عبد الرحمن
الثانية من روايته المتقدمتين في المسئلة السابقة ورواية مرسلة ذكرها
في الكافي بعد نقل رواية احمد بن ابي نصر قال وروي ستون سنة ايضا وعدها
رواية اخرى فيصح اذا علم باتفاق الموثقة المذكورة عن الحجاج كما مرسلة ولم يعقد
روايته هكذا مايقال من انه لا تعارض بين روايتي عبد الرحمن منطوقا اذا التحديد
بالخمسين في الرواية الصحيحة يستلزم كون ذات الستين يائسة البتة بخلاف مفهوم موثقة
الستين بمفهومه يعارض منطوق ما دل على ان حد الياس هو الخمسون اذ مقتضاه عدم الياس
بعد البلوغ الى الستين فيدل الخمسين والمفهوم مع كونه خاصا لا يصلح ان يكون للمنطوق
بل يجب الغاؤه معه فضلا مع عمومه وخصوص المنطوق فيخصصه به كما في الفاعل
حتى في عين المقام فلا تعارض بين الروايتين حقيقة اولا لان ما دل على الخمسين
دلالته عليه بالمنطوق وما دل على الستين دلالته على نفي الخمسين بالمفهوم كذلك
ما دل على الخمسين دلالته على نفي الستين ايضا بالمفهوم فيتعارض بين المفهومين ولا
نجوم

مرجح لاحدهما على الاخر وثانيا ان مفهوم الموثقة عام كما منطوق الصحيحة الا انها
على ان حد الياس اذا كان لها خمسون سنة وهو اعم من ان يكون لها زيادة ايضا ام لا
فيكون بينهما عموم [illegible] من وجه بخلاف ان المتبادر من المنطوق هو الخمسون
من دون زيادة عليها فالمفهوم فان مقتضاه عدم كون ما دون الستين ياسا وهو اعم من
الخمسين وغيره عرفا وعادة وثالثا ان انكار ثبوت التعارض بين الروايتين [illegible]
مكابرة محضة وانما هذه شبهة عرضت لهذا القائل في بيان التعارض والتنافي انه
قد علم من الشارع تكليف النساء باحكام مخصوصة لاجل حال رؤية الدم من ترك
الصلوة والصوم ومن لزوم العدة وما يترتب عليها من حرمة وطيها والدخول في
المسجدين والمكث في مطلق المساجد ونحو ذلك وجعل لهذه الاحكام غاية تنقطع
وترتفع ببلوغها اليها وهو حد الياس فحينئذ ان الروايتين قد تخاصمتا وتعارضتا
في بيان الحد الذي يسقط عنده تلك الاحكام فمقتضى صحيحة الخمسين سقوطها ومقتضى
موثقة الستين انها مستمرة بعد الخمسين ولا تسقط الا ببلوغها الى هذا الحد وبذلك
حصل التعارض بينهما فيجب بناء على الاولى القول بجواز الاحكام واستصحابها الى
حد الخمسين وعلى الثانية القول بها الى حد الستين واكثر ما يقال لو سلم فهو في اصل
ثبوت التكليف وعدمه في رؤيات الدم بعد الخمسين حتى يقال ان الصحيحة تدل على
عدمه بالمنطوق والموثقة على ثبوته بالمفهوم وهو لا يقاوم ان يعارض المنطوق فان
تلك الاحكام ثابتة معلومة من الشارع واجب استصحابها والقول بها الى وجود المانع
والتنافي بينهما وقع في بيان هذا الحد فان ثبت كونه الخمسين يجب استصحاب تلك الاحكام
حتى يبلغ اليه وان ثبت كونه الستين فكذلك وهذا بحمد الله تعالى ظاهر لا خفاء عليه ولا
ياتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه ونظير ذلك اخبار البلوغ حيث اختلف
بعضها يدل على انه يتحقق ببلوغ الاربع عشرة والاخر ببلوغ الخمس عشرة او الثلث
عشرة الى غير ذلك الا انها اختلفت في الحد الموجب للاحكام وتلك اختلفت في الحد الذي
يوجب سقوط الاحكام هذا ورابعا ان ضعف المفهوم وعدم معارضته المنطوق مطلقا
ممنوع وان ذكره غير واحد من الاصوليين لان المفهوم في المقام مفهوم شرط ونحجيته
شرعا الايات والاخبار فهو لا يقصر في الحجية عن المنطوق وكلام الاصوليين

الاصوليين حيث قالوا بضعفه عن المنطوق مطلقا مبني على ما استدلوا به على حجية المفهوم
من الادلة الاقناعية والوجوه التخريجية التي قد طال التشاجر فيها حلا ونقضا كما
قرر في الاصول واما ما دلت عليه الاخبار والايات فليس كذلك فانه ما متى كان الدليل
من الطرفين الاخبار والايات فالطعن بالضعف غير متجه وانما الواجب الترجيح ما
بالمرجحات الخارجية كما هو القاعدة المعروفة وايضا قال ان اخبار الخمسين ارجح من اخبار
الستين من وجوه منها كونها اكثر عددا واصح سندا واوضح دلالة فان منها الصحيح
ومنها القوي المشتمل على سهل بن زياد الذي تظافرت امارات الاعتماد على رواياته
ومنها كونها اشهر عملا كما قيل ومنها كون دلالتها على الخمسين بالمنطوق بخلاف
اخبار الستين فان دلالتها على نفيه بالمفهوم ومنها كونها اخص منها لانها
تدل على حصول الياس في خصوص الخمسين بخلافها فانها تدل على عدمه فيما دون
الستين الذي اعم من الخمسين وغيره وفيه اما في المرجح الاول فان ما ذكروه من الترجيح
باعتبار السند انما هو الاصطلاحية والاعدلية ونحوها الفقهية ونحوها دون الامامية
التي هي مادة اختلاف السندين هنا لا تكفي في العمل ولا يكون مرجحا بل ربما يشير الى ضعف
حيث كانت الاخبار متعددة ولم يعمل الاصحاب بها واعرضوا عنها كاعراضهم عن الروايات
المتكاثرة المتظافرة الدالة على وجوب صلوة الجمعة واما في الثاني فان الاشهرية
في العمل ممنوعة ودعواها من بعضهم معارضة بدعوى الاكثر اياها في اهل التفصيل
التفصيل الاتي او بعضهم كما في الاخر واما الاشهرية في الرواية فانها غير ثابتة
ايضا ودعوى المحقق اياها في النافع لا تثبتها مع جواز ان يكون مراده مجرد الاكثرية
في العدد واما باقي المرجحات فقد ظهر ما فيها مما مر واحتج على الثالث على الجزء
الاول وهو اعتبار الستين في القرشية خاصة اولا بالاصول السابقة في تاسيس
الاصل وفيه انها معارضة باصالة الاشتراك المستفادة من قوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة التي مقتضاها عدم الفرق بين القرشية وغيرها اللهم
الا ان يقال بان قاعدة الاشتراك لا تجري في المسائل المتعلقة بخلقة بني نوع الانسان
وعادة اخرى في الموضوعات الطبيعية بل محل جريانها الاحكام التكليفية الواردة
للمكلف وثانيا بالروايات الثلثة الاتية فيه ايضا وثالثا بجملة من الاخبار
منها مرسلة ابن ابي عمير والفقيه المتقدمتين في المسئلة الثانية ومنها ما حكي

عن المهذب في المقنعة وبدوف ان القرشية ترى من الخمسين الى الستين بل النبطية ترى الدم الى ستين
سنة وعدها رواية اخرى اما تم لو كان مراده منها مافهم من الروايات المرسلتين
فمنها ما نقل عن المبسوط انه قال تيأس المرأة اذا بلغت خمسين سنة الا ان تكون
امرأة من قريش الى ان قال فانه روى انها ترى دم الحيض الى ستين
سنة هذا وما قبلك من دلالة تلك المراسيل من عدم صراحة الرواية في كون
الحمرة التي تراها القرشية بعد الخمسين حيضا اذ لا منافات بين رؤيتها الحمرة وعدم
اعتبار الشارع تلك الحمرة حيضا مع انه ليس في الخبر ذكر الستين وبعبارة اخرى ان الحمرة
المنفية في المستثنى منه المثبتة في المستثنى للقرشية مثل الستين اعم من كونها
حيضا وغيره من الدماء المختلفة الموجودة في النساء كالاستحاضة ونحوها اما ان غاية
تلك المراسيل دلالتها على ان ما تراه القرشية بعد الخمسين يكون حيضا واما على
كون يأسها الستين فلا لاعمية من ذلك فيمكن ان يكون يأسها اكثر من الستين او
الاقل منها وفيه اولا انه لما كانت الروايات الواردة منهم عليهم السلام
في المسألة قد حصرت بالخمسين مطلقا تارة وبالستين كذلك اخرى وقد نفى الخمسين
يعلم ان مراده الستون اذ لم يخرج عنهم عليهم السلام سوى هذين الحدين
وينفيه احدهما يتعين الاخر وثانيا سلمنا لكن المرسلتين المنقولتين عن الشيخين
قرينة صريحة على ارادة الحيض من الحمرة في المستثنى منه والمستثنى فان الاصحاب
بعضهم يكشف عن بعض وثالثا سلمنا لكن اطلاق الصفرة على دم الاستحاضة والحمرة
على الحيض في السنة كلها ظاهر انه من الاصطلاح اذا ادمن الحمرة المثبتة لها
اي للقرشية الحيض ورابعا سلمنا لكن [redacted] الحمرة ظاهرة في دم الحيض في
مثل هذا الكلام وفي نحو المقام عرفا وسياقا وخامسا سلمنا لكن يلزم حمل الحمرة
في الرواية على دم الحيض والا لزم الكذب ان كان المراد بها نفي مطلق الدم
حتى القروح والجروح او مخالفة الاجماع ان كان المراد بها نفي الحمرة التي اعم
من الاستحاضة والحيض لما دل من السنة على ان القرشية وغيرها ترى الاستحاضة
بعد الخمسين والستين وسادسا سلمنا عدم الاصرحية الا انه يكفينا العموم
في المستثنى الشامل للحيض فان قلت ان العموم في المستثنى منه من جهة كونه نكرة
في سياق النفي بخلافه في المستثنى فانها نكرة مثبتة فلا يفيد العموم قلت

179

قلت القاعدة في الاستثناء اثبات ضد الحكم الذي في المستثنى منه للمستثنى عموما
وخصوصا مثلا لو قال لا رجل قائما الا زيد فيفهم اهل العرف انه قائم بكل
قيام ولو قال اكرم العلماء الا زيدا فهم عدم اكرامه كذلك ففي قوله عليه السلام
الا ان تكون امرأة من قريش انها ترى كل حمرة هذا ~~على الحمل الثاني~~
~~وهو اعتبار الخمسين في غير القرشية مطلقا ولو كانت نبطية للقول الاول~~
~~من الاصول والاخبار~~ ولا نطيل الكلام بذكرها ثانيا والمناقشة فيها اولى في
المراسيل لا يحكى عن الجاهل والحد التي بعضها بالارسال وغيره اولا الاول فقط
مدفوعة اولا بانجبارها بالشهرة المحكية والمحققة بل عن التبيان والجمع حيث
حصول اليأس في القرشية بالستين الى الاصحاب فهي شهرة بل ظهور الاجماع الذي
هو بنفسه دليل المسألة ايضا وثانيا ان ~~...~~
مراسيل العلماء لم يكن اقوى ... من مراسيلهم فلا ريب في
مساواتها لها في ذلك ودعوى ان غاية ... غاية تلك المراسيل
دلالتها على ان ما تراه القرشية بعد الخمسين يكون حيضا
واما ان يأسها الستين اولا فلا لاعميتها من ذلك فيمكن ان
يكون يأسها اكثر من ستين او الاقل ممنوعة اولا بالاجماع المركب اذ كل
من قال بان يأسها ازيد من الخمسين قال بانه الستون وثانيا ان مقتضى الاجماع
على ان اليأس لا يزيد عن الستين ولا ينقص عن الخمسين فلا يكون بينهما حد ينفي
الخمسين هو تعيين الستين وبعبارة اخرى لا بد بملاحظة تلك الاجماعات
الثلاثة لا بد من تقييد المراسيل الشاملة للستين والازيد منها والاقل فان
قلت سلمنا دلالتها على اعتبار الستين في القرشية واما كونه من جهة الحيضية
فلا لعله من جهة احكام اخر من العدة والعبادة ونحوها قلت اولا ان ظهور
سياقها قاضية بالاختصاص وثانيا كفاية صراحة مرسل الشيخين في كون
اليأس في القرشية الستين وان ذلك من جهة الحيضية ولا يقال ان غاية تلك
المراسيل دلالتها على ان اليأس في القرشية لا يكون خمسين بل هو الستون
لقضية مفهوم الاستثناء او الشرط فيخص بها اخبار الخمسين واما اخبار الستين
فلا يمكن تخصيصها بها الا بناء على حجية مفهوم الوصف اي القرشية وهو خلاف

التحقيق لانا نقول اولا ان اخبار الستين سياقا ظاهرة في الاختصاص بالقرشية فلا حاجة
الى مفهوم الوصف الضعيف وثانيا ان جميعها مخصصة لاخبار الخمسين الخالية عن الاستثناء
بمفهومي الاستثناء والشرط الموجودين فيكون المراد باخبار الخمسين غير القرشية فيدل
على ان غير القرشية يأسها خمسون خاصة فيصير خاصة بالنسبة الى اخبار الستين فيخصص
عمومات الستين بها وبهذا التخصيص الثاني يمكن الجواب عن المناقشات المذكورة
فان المراد من اخبار الستين يكون القرشية خاصة فتثبت الحيضية وكون المراد بالحمرة هي
الحيض وان يأس القرشية ببلوغها الستون [redacted] وما توهم من
اشتراط تخصيص الخاص بكونه خاصا ابتدائيا من نفسه بحيث انه لا يكون خاصا بالتخصيص
ففيه ان المدار في ذلك على العرف ومن المعلوم انه لا فرق عنده كما يشهد به الوجدان
السليم والطبع المستقيم هذا وعلى الجزء الثاني وهو اعتبار الخمسين في غير القرشية
مطلقا ولو كانت نبطية للقول الاول من الاصول والاخبار ولا نطيل
الكلام بذكرها مرة اخرى جميعا بين الاخبار والشاهد عليه اولا حمل المطلق
على المقيد ثانيا ان هذا القول يلزم الجمع مطلقا او مع وجود شاهد ولو كان ضعيفا
فالامر في المقام دائر بين تقييد اخبار الخمسين او طرح المراسيل او حملها على الغالب
ولا ريب في اولوية الاول من غيره مع ان اخبار الخمسين ينصرف الى الغالب وهو غير
القرشية هذا بالنسبة الى اخبار الخمسين واما اخبار الستين فكل مع انه لو لم يحمل على
القرشية لزم الكذب لان الغالب في الكثرة هو الخمسون هذا ما احتج على القول
الرابع في الجزء الاول وهو اعتبار الستين في القرشية والنبطية اولا بالاصول
منها استصحاب بقاء الحيض ومنها اصالة عدم اليأس ومنها اصالة الاشتغال
ومنها استصحاب بقاء احكام العدة وتوابع الزوجية وفيه اولا ان تلك
الاصول لا تقاوم اطلاق الاخبار المتقدمة واطلاق الاخبار والايات
الدالة على وجوب الصوم والصلاة خرج منها من علم باخراجه كالحائض تبقى
الخمسين مطلقا والقرشية بعد الخمسين خاصة وبقي الباقي وثانيا انها معارضة
بالمثل لاصالة عدم نيابة التقييد في ازمنة التكليف واستصحاب
بقاء الاشتغال فيما راى الدم بعد دخول الوقت ... المرام في غيره
فلا يلزم القول بالفصل مع ان الاحتياط معارض بالمثل لجواز ان يكون يائسة

180

يائسة لا عدة لها وثالثا بمرسل المفيد في المقنعة المتقدم ذكره ولا مرسلي الشيخين
المذكورين موذون بوصول رواية لها الدالة على الستين في القرشية
بل النبطية ومراسيل هذين الشيخين لا تقصر عن مراسيل ابن ابي عمير ونحوه
وبه يظهر قوة القول بالتفصيل وبذلك يظهر لك ما في كلام جملة
من متاخري المتاخرين منهم صاحب المدارك من الطعن على القول بتعدية
بانهم ذكروا النبطية معترفين بعدم الوقوف عليها وعبارة المفيد كما سمعت
ظاهرة في وصول الخبر اليه بذلك ومنه يظهر الجواب الثاني وهو اعتبار الخمسين
في غيرهما من النساء للقول الاول من الاصول والاخبار كما عرفت
وبين الاحتجاج للقول الخامس على اعتبار الخمسين في العبادة خاصة باطلاق
الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكليف لكل مكلف في كل حال
وزمان الا ما علم خروجه كالحائض قبل الخمسين بلا خلاف ... فان العمومات باقية
على حالها وعلى الستين خاصة في العدة باطلاق ما دل على تحريم ... وتعريج
... الخامسة اذا كانت مطلقة رابعة ونحوها من احكام
العدة حتى تخرج عن الاطلاق من يبلغ الى الستين ... عنه فتم
وكيف كان فالاحتياط في المسألة للمعروف من الخلاف فيها لا ينبغي تركه ... بعد
... الخمسين الى الستين ... بان تقل ما تقل الطاهر في وقت
الدم وتقضي الصوم بعد ذلك واما في العدة فان تعتد بالاشهر ان كانت لا
طهارة المحتملة بان يقع الاطهار الثلاثة في ثلاثة اشهر والا فاكثر الامرين بمعنى
انه اذا لم يحصل المطابقة المذكورة بان يقع الاطهار الثلاثة في اربعة اشهر
ففي الاول وهو زيادة الاطهار تعتد بالاطهار وفي الثاني وهو زيادة
الاشهر تعتد بالاشهر الثلاثة لكونها اكثر الامرين ولا ينبغي لزوجها ان يراجعها
في هذه العدة وان يجري عليها النفقة منها ونحو ذلك من الاحكام والله تعالى
حقيقة الاحوال الثاني في ان المراد بالقرشية من ولده نضر بن كنانة
ومالك بن نضر ... وهو جد النبي صلى الله
عليه وآله فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر
كنانة وقريش قبيلة وابوهم نضر بن كنانة [redacted] هذا الحكم

والاخلاف فيه بين العلماء وعليه اهل اللغة واتفق عليه كلمة المورخين واما انما
اختلفوا في وجه تسمية قريشا فقيل ان قريشا كان اسمه وقيل اسم فهر ابن مالك
ابن نضر وقيل سمي بذلك لجمعه القبائل بعد تفرقهم في البلاد لان التقريش فعل بمعنى
الكسب والجمع باتفاق اهل اللغة وقيل سمي بذلك لشوكته وشدته وقيل
تسمية للقاتل باسم المقتول لانه ركب في بحر الهند فظهر لاهل السفينة
دابة عظيمة من دواب البحر تمنع السفن وتقلبها وتكسرها تسمى قريشا لشدتها
وشوكتها تاكل ولا توكل تعلو ولا تعلى حملها انها كالتي لا تترك شيئا
الا اتت عليه فقال اكسرها فمن حركنا فرماها النضر بالحربة فقتلها وقطع
راسها واتى به الى مكة ونصبه على ابي قبيس وقيل القريش اهل الشرف
والرياسة وهذا على الله لبقائهم امنه الخلاف هذا الثالث في انه من علم
انتسابه الى القريش ولو بامارة شرعية معتبرة مثل شهادة العدلين ونحوها دون شهادة
عدل واحد او النساء منفردة كانت او منضمة ثبت حكمها الا انه من علم عدم انتسابه
اليها فامره واضح واما الاشكال فمن شك في الحاقه بها فالعدم وتمام على الالحاق
امارة ظنية في قبولها وجهان اصلهما العدم لقضية العمومات الناهية عن العمل
بالظن مضافا الى انه من الموضوعات الصرفة والظن فيها ليس بحجة والكافي هو الفقيه
اما الا فلانه بعد القول بانسداد باب العلم ولو لم يكن انسدادا اغلبيا كافي
ما نحن فيه ولا يخلو اما ان يعمل المكلف بالاحتياط بلزوم العسر والحرج المنفيان في
الشريعة او بالاصل بمعنى ان الاصل عدم كونها قرشية فيلزم طرح الاحكام
المفصلة بين القرشية وغيرها اذ بعد حكومة الاصل فلا حاجة الى الاحكام
الا في فرض نادر وهو ما اذا علم كونها قرشية او غيرها فتعين العمل بالظنية
واما ثانيا فانه بعد التتبع والاستقراء في نظائر المقام من السيادة والعدالة
وطهارتها اكتفى به ذو اليد ونجاسته وطهارة ما في سوق المسلمين ونجاسته
علم ان الشارع اكتفى بالظنية فما ظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما ثالثا فان خلوا
الاخبار عن بيان المائز بين القرشية وغيرها كاشف عن ان المدار على حصول
الاعتقاد في معلومية النسب ولو كان اعتقادا ظنيا اذ لو كان المدار على العلم
الوجداني او الشرعي الذي لا يحصل الظنية فلا بد من البيان والا لزم تاخيره
عن وقت الحاجة مضافا الى ان عادته في الموضوعات الخفية كالجنون والحيض

والحيض مثلا البيان اذا عرفت ذلك فالتحقيق عدم كفاية الظنية للعمومات الناهية
واما قوله فالعمل بالاحتياط ملزوم للمحذور المذكور فمدفوع بان كل احتياط ملزوم لذلك
مع ان الاصحاب قالوا به في الموارد متعددة واما خلو الاخبار عن المائز فمندفع بسد
نصب الشارع امارة شرعية عرفنا النسب عن غيره واما الاستقراء فان المتقرر
غير المستقرء له اذ على فرض اعتبار الظن في الموارد المذكورة لعله كان من جهة دليل
اخر لا من حيث هو ظن مع انه على فرض ان الحكم بالسيادة من جهة الظن يحكم
بالحيضية ايضا الا ان الحق عدم التلازم لان قبول قوله من جهة الظن للاجماع
وهو مفقود في المقام وقاعدة بقول ما لا يعلم الا من قبله ايضا لا تجري لانه
نفسه ايضا لا تدري هذا السابع في ان من شك في كونها قرشية او لا
فالاصل ما هو الذي يظهر في بادي النظر هو الالحاق نظرا الى الاصول الثابتة
من بقاء قابليتها للحيض ونحوه والعمومات الماضية من قاعدة الامكان ونحوها
ولكن التحقيق هو عدم الالحاق لوجوه اولا للاصول المعارضة الماضية وثانيا
لاطلاق ما دل على وجوب الصلوة والصوم وثالثا للاجماع المدعى كما عن بعض الفقهاء
على ان الاصل عدم الالحاق القرشية والسيادة بمعنى ان الظن على غيرها ورابعا
لغلبة غير القرشية عليها اما المتكوك يلحق بالغالب ودعوى ان هذه الغلبة
معارضة للاصول السابقة ان كان منشأها ايضا الغلبة ممنوعة لا فضلة هذه
الغلبة منها موجبا بل يقدم تلك الغلبة على العمومات والاطلاقات لان
الظاهر من حجيتها انما هي الغلبة على خلافها وخامسا الاطلاق المستثنى منه
في المرسلتين المتقدمتين مستحكما ولا يمكن ان يقال ان المراد من المراة
في المستثنى منه المراة التي المراة المعلومة انها غير قرشية كما في المستثنى
كان حكم الاصل التمسك بالعموم او الاطلاق متحققا الا ان الاصل عدم الالحاق
مضافا الى ان بناء العلماء سلفا عن خلف على ذلك وكيف كان فالامر في هذه الازمنة
هين لعدم انضباط انساب غير العلويين منهم هذا الخامس في انه لا يعتبر
في الحكم بالسيادة الانتساب بالاب دون الام كما في القرشية ولا ننقول الاكفاية
الانتساب بالام او الاخف وحده ما الاخلاف فيه بل عليه الاجماع منقولا
ومحققا بل لا يبعد دعوى الضرورة على ذلك عند كل اهل الملل واما الخلاف

في كفاية الانتساب بالام في الحكم بالقرشية ففي المدارك المراد بالقرشية من انتسب
الى قريش بابيها كما هو المختار في نظائره ويحتمل الاكتفاء بالام هنا لان لها مدخلا في
ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدات انتهى
وفي الحدائق المراد بالقرشية هي المنتسبة الى قريش وهو النضر بن كنانة جدهم وظاهر جملة
من الاصحاب ان المراد الانتساب اليه ولو بالام وبعضهم جعله احتمالا حيث ان للام
مدخلا في ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبر نحو ذلك في المبتداة من الرجوع
الى الخالات وبناتها الا انه لا يخفى انه لا يعلم فيه مثل هذه الاثنان من هو الا من
الهاشميين فالاصل يقتضي عدم القرشية واستصحاب التكليف في غير الهاشمية بناء على
القول المشهور انتهى وفي [illegible] حاصل ما في المدارك الاوجه
~~خلافه لعدم الدليل المثبت المراد بها من انتسب بابيها الى القبيلة المتولدة من~~
~~النضر بن كنانة اصل اجدادهم ومن هذه القبيلة بنو هاشم وما غيرهم من اهل القبيلة~~
~~الباقية والا فالاصل يقتضي عدم لا يخفى~~ الظاهر المراد بها المنتسبة الى الاب الى الاب فقط
لا الام وصرح او ان احتمل بل مال اليه بعضهم لكون المعتبر في الطمث تقارب الامزجة الى
ان قال لكن الاوجه خلافه لعدم الدليل وكيف كان يمكن الاستدلال على كفاية الام
وحدها اولا بما مر من ان للام مدخلا في الحكم بالحيضية بسبب مناسبة الامزجة
وتقاربها وحاصله دعوى تنقيح المناط المستفاد من اعتبار الرجوع الى اقرباء الام
في المبتداة ونحوها فان المستفاد منها اعتبار تقارب المزاج في الدم المتحقق في المنتسب
بالام لا محالة وثانيا بقوله صلى الله عليه واله هذان ابناي للحسنين وثالثا لصحيحة
ابي بصير عن ابي عبد الله قال ان الله اوحى الى عمران اني واهب لك ذكرا الى ان قال
فحدث عمران امراته بذلك وهي ام مريم فلما حملت كان حملها بها عند نفسها غلاما فلما
وضعتها قالت رب اني وضعتها انثى الى ان قال فلما وهب الله مريم عيسى كان هو الذي
بشر به عمران ونحوه صحيحة عمر اليماني عن ابي عبد الله قال اذا قلنا في رجل قولا ولم يكن فيه
كان في ولده او في ولد ولده وغير ذلك من الاخبار اذ لو لم يكن ولد الولد ولدا لم يصح ذلك
ورابعا بعدم صحة سلبا ولاد البنت عن كونهم اولادا ولذا قال المرتضى باستحقاقهم
سهم السادات من الخمس وخامسا استعمال الولد فيهم والاصل فيه الحقيقة وخامسا
باطلاق المستثنى في المرسلتين المتقدمتين الا ان تكون امراة من قريش ولا يبعد

في صدقه على المتولد من الام القرشية ولعل المشهور في العدول عن الولد ارادة التقيم من
حيث الانتساب بالاب او الام وسادسا بان مقتضى الاصول السابقة حيث شك في
المنتسب بالام وحدها انها قرشية ام لا اعتبار التحائص باستمرار انقطاع الدم
وهو كون اليأس ستينا عن الملازم وهو كونها قرشية لا يجوز عقلا وشرعا وعرفا وسابعا
بان بعد اعتبار القيد في المستثنى منه بمعنى انه اذا بلغت المراة المعلومة انها غير قرشية
الى خمسين سنة لم تر حمرة الا بدين كفاية الانتساب بالام وحدها في الحكم بالقرشية
لان ثبوت المتنازع فيه الا بد من الدخول في المستثنى منه او المستثنى وما انا اشق الاول
تعين الثاني هذا وفي الكل نظر اذ بعضها معارض بالمثل كالا يخفى والحكم بالالحاق
بمقتضى اعتبار الخالات وبناتهن في المبتدأة قياس والا لوجب اعتبار البلدان ايضا
لاختلاف الامزجة باختلاف البلد وقوله هذان استعمال وهو اعم مع انه بالقرينة
وذلك قرينة المجاز وعدم صحة السلب ممنوع ولو سلم فمتروك والحق عدم الانتساب
بالام وحدها في الحكم بالقرشية لوجوه اما اولا فلتبادر الحصر المنتسب بالاب
من الاخبار السابقة ما تشك في ارادة المنتسب بالام واما ثانيا فلصحة السلب
في العرف كما قال شاعرهم بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد
واما ثالثا فلاستصحاب بقاء التكليف في غير الهاشمية واما رابعا فللغلبة
المستفادة من ملاحظة نظائر المقام كالسيادة ونحوها واما خامسا فلقوله ادعوهم
لابائهم واما سادسا فللشهرة المنقولة بل المحققة بل يمكن استفادة ظهور الاجماع
من عبائر الاصحاب بل الحق في زماننا هذا واما سابعا فلعدم الدليل على
الالحاق كما في الجواهر وعدم الدليل دليل على العدم هذا السادس في انه هل
اعتبار الانتساب في القرشية هل يعتبر انتفاء الشك او يكفي مطلق الانتساب
ولو كان من زنا وجهان من ظهور الادلة اولا في الاستقراء في موارد الفقه كالوصية
والارث والخمس ونحو ذلك ثانيا وقوله الولد للفراش وللعاهر الحجر وهو المتولد
من زنا ثالثا هو الاول ومن الاصول المتقدمة من استصحاب بقاء القابلية
واستصحاب عدم اليأس ونحوها مضافا الى ظاهر العرف هو الثاني وحرمة الام
على من حكم بعدم كونه ولدا شرعا للاجماع نعم لو كان الولد ولد الشبهة
يلحق بالولد الشرعي النبي الوافي للاجماع وغيره من الادلة المقررة في محلها
السابع في ان المراد بالنبطية في هذه الازمنة غير معلوم اما لتقدمهم وانقراضهم

واما النبط فهم جيل حتى خفي علينا اثارهم اذ اتتنا اقاويل كلمات اللغويين والعلماء في تفسيرها
قال في المصباح المنير النبط جيل من الناس كانوا ينزلون سواد العراق ثم
استعمل في اخلاط الناس وعوامهم والجمع انباط مثل سبب واسباب الواحد نباطي
بزيادة الالف والنون تضم وتفتح وقال الليث رجل نبطي ومنعه ابن الاعرابي انتهى
ونقل في الصحاح عن بعضهم ان اهل عمان عرب استنبطوا واهل البحرين نبط استعربوا
وفي النهاية الاثيرية انهم جيل معروفون كانوا ينزلون بالبطائح بين العراقين قال
وفي حديث ابن عباس نحن معاشر قريش من النبط من اهل كوثا قيل لان ابراهيم
الخليل عليه السلام ولد بها وكان النبط بها سكانها ومنه حديث عمرو بن معديكرب سأله
عمر عن سعد بن ابي وقاص فقال اعرابي في حبوته اسد في تامورته نبطي في جبايته اراد انه في جباية الخراج وعمارة
الارضين كالنبط بحذقهم بها ومهارتهم فيها لانهم كانوا سكان العراق وارباب زراعتها
وفي حديث الشعبي ان رجلا قال لاخر يا نبطي فقال لا حد عليه كلنا نبط يريد
الجوار والدار دون الولادة انتهى وقال في مجمع البحرين النبط قوم ينزلون البطائح
بين العراقين والجمع انباط الى ان قال قيل انهم عرب استعجموا او عجم استعربوا وقيل
انهم قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت
السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم وعن الكشف
مروج الذهب ولد نبيط فارس بن سام بن نوح وهم النبط والجرامقة والديوان والخرب
والعرب قوم ينزلون اسواد العراق ومن يعض ان من كان احد ابويه عربيا والاخر
عجميا فهو نبطي ومن حديث الشعبي يستفاد ما بين تلك الاخبار التي نقلها ان النبط
جيل من العرب يسكنون العراق وكيف كان فهم لا وجود لهم في امثال هذه الايام
وانما الغرض بيان الخلاف وتحقيق المقام وبناء على ما اخترناه من الالحاق بغير القرشية
لا حاجة في تحقيق معناه وكلا على القول الاخر بناء على صحة اصالة عدم كونها منها
مع الشك كما عرفت في القرشية هذا الثامن قال الحلي هل تحيض الحامل ام لا بعبارة
اخرى ان الحيض يجتمع مع الحمل ام لا فيه اختلاف الاصحاب فيه على اقوال منها
الاجتماع مطلقا كما حكي عن الباقرين وهو المحكي عن الفقيه والمقنع والناصريات وابني بابويه والمبسوط
والمنتهى والتحرير والتذكرة والقواعد والدروس والتنقيح واللوامع وجامع المقاصد
[illegible] الى الشهرة المطلقة [illegible] لمدارك والرياض وغيرها في نسبته الى
الشهرة القديمة كونها بالمتاخرين ومنها عدم الاجتماع مطلقا كما في السرائر والنافع

والمدارك والمحكي عن المفيد والاسكافي والسرائر ومنها ان ما تراه في عادتها او بعدها
الى عشرين يوما فهو حيض والا فلا والمراد من هذه العبارة عادتها الاولية اي اول
الحمل لا مطلقا الصدق انقضا عشرين يوما من عادتها ومن هنا يقال باتحاده مع القول
الرابع كما قال بعض الاجلة اراد ايام الدم اي ايام عادته ومنها ان ما تراه حيض ما لم يستبن
الحمل لا بعده وهو المحكي عن الخلاف حيث قال فيه انه حيض قبل ان تستبين الحمل لا بعده و
نقل فيه الاجماع والتطفل على العدم بعد الاستبانة وجعل محل الخلاف قبلها والمراد
والاصل صريحا مستمسك على القول الاول امالا الاصول الفقاهية من استصحاب قابليتها
قابليتها للحيض ومن ان الحمل حال الحيض مبوتة بالعدم
كون الحمل ما نعا ومن استصحاب بقا الاحكام المترتبة عليها قبل هذه الحالة
من ترك الصلوة والصوم والدخول في المسجدين والمكث في باقي المساجد وقراءة العزائم
ونحوها قبل هذه الحالة اي اجتماع الحيض مع الحمل وثانيا الامارات الماضية من قاعدة
الامكان ونحوها وثالثا الشهرة بقسميها باقسامها نقلا وتحصيلا مطلقا ومقيدا
ورابعا الاجماع محققا ومنقولا وخامسا الاخبار المستفيضة المتكاثرة المتظافرة
الظاهرة بل الصريحة في المدعى ان امتناع اجتماع الحيض مع الحمل لا يخلو اما ان يكون
طبيعيا او عقليا او شرعيا والكل باطل اما الاول فلما عرفت من انه دم جعله
الله تعالى من فضل الطعام والشراب لغذاء الحمل ويدل عليه قول سيدنا الصادق
عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد الاتية واتفاق الاطباء بل العقلاء على
انه يختلف باختلاف الامزجة والسن والبلاد والاغذية واذا كان كذلك
فربما يفضل عن الغذاء فيقذفه فيبقى بلا مصرف فيقذفه الرحم واما الثاني
فلان العقل لا يحكم بامتناعه قطعا اذ لا يلزم منه محال ومن وقوعه محال
وقوعه في الحكيم واما الاخير فلا يستعرف انه ثالثا تتم صادسا الروايات
المستفيضة المتكاثرة المتظافرة الظاهرة بل الصريحة في المدعى اعني الاجتماع
مطلقا منها المروي عن الكافي في الصحيح عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام
انه سئل عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما
قذفت بالدم والقذف الرمي ومنه قوله تعالى بل نقذف بالحق اي نرمي به في
قلب من نشاء وقوله يقذفون بالغيب اي يرجمون فيه وقولهم ساحر كاهن

قوله واقذفيه في التابوت اي ضعيه واقذفيه فيه قوله حملنا اوزارا من زينة القوم
اي طرحناها في نار السامري التي اوقدها في الحفرة وامرنا ان نطرح فيها الحلي ومنه
الدعاء ما قذفت قلبي وجانبك اي طرحه فيه ما لقد وقوله تذفت بالحجارة
قذفا من باب ضرب رميت بها وقذف المحصنة رماها بالفاحشة وكان بين قيس
القراب اي قريبه والحبلى ربما قذفت الدم اي رمته ويقذف فلو ملكا بالكا
شتما اي يرمي ويلقى ومنها صحيحة صفوان قال سالت ابا الحسن عليه السلام
عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تمسك عن الصلوة اي تجتنب
عنها سنه اسد الله الغيث حبسه ومنع نزوله ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما عليهما السلام عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما
مستقيما في كل شهر فقال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت
صلت ومنها المروي عن الكليني في الحسن عن سليمان بن خالد قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام جعلت فداك الحبلى ربما طمثت فقال نعم وذلك ان الولد في بطن
امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته فاذا دفعته
حرمت عليها الصلوة والطمث الدم وطمثت المراة حاضت ومنها المروي
عن عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الحبلى
ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة
قال تترك الصلوة اذا دام يعني لم ينقص عن الاقل ومنها المروي عن سماعة
قال سالته عن امراة ذات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض
فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم
هي مستحاضة ومنها المروي عن حريز عمن اخبره عن الباقر عليه السلام في
الحبلى ترى الدم فقال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم لم يخرج وذلك
اما لانه اهراقت الاناء اي صبت ما فيه بقي هراق الماء يهريقه بفتح الهاء
كدحرجه يدحرجه هراقة اي صبته واصله اراق يريق اراقة واصل اراق
اريق مثل اكرم يريق ثم عن ومنه الحديث انكانت به تذرق
فاهراقته اي صبته ولا تستعمل قال سيبويه قد ابدلوا من الهمزة الهاء وفيه
ان امراته تهراق الدماء بالبناء للمفعول والدماء نصب على التمييز ويجوز الرفع

الرفع على اسناد الفعل اليها ومنها صحيحة ابراهيم بن هاشم عن بعض رجاله
عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن المراة الحبلى قد استبان
حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما
احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء ظاهر الرواية
كونها في بيان ومنها المشتبه فان الامام عليه السلام بالحمرة الى ما كان بصفة
الحيض وبالكثرة الى ما لم ينقص عن اقله ومنها الرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة
التي كادت تكون اجماعا بل اجماع في الحقيقة والحامل اذا رأت الدم في الحمل
كما كانت تراه تركت الصلوة ايام الدم وعموم التشبيه يعم الوقت والعدد
والوصف منفردا او مجتمعا فلا مفهوم للقيد فلا يرد ان الرواية تدل
بمفهوم الشرط على ان دم الحامل مع اختلافه لدمها حائلا ليس بحيض ومنها
رواية رزيق قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن امراة حامل رأت
الدم فقال تدع الصلوة قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي
تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة
قال جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم الماخض قال ان الحامل قذفت
بدم الحيض وهذه بدم الماخض الحديث قوله تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة هو
بالفتح والكسر لغة وجع الولادة يقال مخضت الناقة بالكسر تمخض مخاضا من باب
تعب دنا ولادتها فاخذها الطلق فهي ماخض بغير هاء ومثله ماخضا ونوق مخض
والمخاض ايضا الحوامل من النوق واحدتها خلفة ولا واحد لها من لفظها كما قيل
لواحدة الابل ناقة من غير لفظها ومنه قيل للفصيل اذا استكمل الحول ودخل
في الثانية ابن مخاض لان امه لحقت بالمخض اي الحوامل وان لم تكن حاملا قال
الجوهري وابن مخاض نكرة فاذا اردت تعريفه ادخلت عليه الالف واللام
الا انه تعريف جنس ومخضت اللبن من باب قتل ونفع استخرجت زبده
بوضع الماء عليه وتحريكه فهو مخيض فعيل بمعنى مفعول والمخيض والمخوض اللبن
الذي قد مخض واخذ زبده والمخضة بالكسر الوعاء الذي يمخض فيه وكيف
كان فتدل تلك الاخبار بترك الاستفصال فيها على نفي التفصيلين في
المسئلة و[illegible] للقول الثالث وهو الاجماع مطلقا [illegible] الاصول المعارضة

من قاعدة الاشتغال والبقاء حيث كان مقتضاهما عدم كون الدم المرئي في الحمل حيضا واخرى
وفيه اولا انها معارضة بما هو اقوى منها حتى ما كان من نوعها وتقدم بيانه او وجوه
والاقوائية فلا نطيل بالذكر وثانيا سلمنا ولكنها لا تقاوم الادلة الاجتهادية التي
مرت في القول الاول من الاخبار وغيرها ومنها ما حكاه ابن ادريس حيث قال اجمعنا
على بطلان طلاق الحائض مع الدخول والحضور وعلى صحة طلاق الحامل مطلقا ولو كانت
تحيض ليحصل التناقض انتهى ملخصه انه بين الاجماع القائم على صحة طلاق الحامل مطلقا
ولو في حال رؤيتها الدم والاخر القائم على عدم صحة طلاق الحائض مطلقا ولو كانت
حاملة ولحقات الدم تناف وتناقض والتخلص منه يحصل على القول بعدم الاجتماع
مطلقا وفيه اولا منع كون الحائض لا يصح طلاقها كيف وقد جوزنا طلاق غير المدخول
بها والغائب عنها زوجها مطلقا ولو كانت حايضا وثانيا لو سلمنا الاطلاق فلا
باس بتقييد الاجماع الدال على العدم بما دل على كون الدم حيضا ان كان
بشرايطه منها عدم كونها حاملا وبما دل على جواز طلاق الحامل مطلقا وثالثا
لو سلمنا نقول التعارض بينهما تعارض من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات وهي
لاجماعنا مع انه يمكن ان يقال ان الاجماع على صحة طلاق الحامل اخص مطلقا من الاخر
ورابعا سلمنا ذلك لكن نقول الاجماع في محل الخلاف لا يجديك ومنها ان مقتضى
الاية الشريفة من المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء في سورة
البقرة واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن في سورة الطلاق عدم جواز
اجتماع الحمل مع الحيض والا لفهم الاصحاب التنافي بينهما والتالي باطل فالمقدم
مثله والتقريب ان المراد بالمطلقات هي الافراد التي ترى الحيض وباولات الاحمال
اللاتي لا ترين الحيض فلو كانتا كلتاهما للزم كونهما من باب المطلق والمقيد
او العام والخاص والتنافي بينهما لا يرتاب منه ذو مسكة وفيه اولا منع بطلان
التالي لان المطلقات من اعم من الحاملات كما انها اعم من المطلقات كالموطوءة
بالشبهة وثانيا لو سلمنا لا لتراه على عدم الاجتماع فلا باس بان نرفع اليد
عنها لاجل ذهاب الجمهور المشهور على الخلاف فبعد ذلك فالتحصيل الذي
منها لا يخفى كما توهمه الاساتيد كما توهمه اللاحقات ومنها ان الغالب
في الحاملات عدم رؤية الدم المحكوم بكونه حيضا فالمشكوك

والمشكوك يلحق بالاعم الاغلب وفيه اولا انها معارضة بالغلبة الاخرى وهي
ان الغالب في الدماء الموصوفة بصفات الحيض كونها حيضا فيلحق المشكوك بالغالب
نعم تصادف ما فيها اصح خصيتها من المدعى اعني اجتماع الحمل مع الحيض وان لم يكن مع
صفاته المعتبرة المعهودة المدونة في كتب الفقهاء ودعوى عدم القول
بالفصل بين ما كان بصفات الحيض وبين الخالي منها ممنوعة لظاهر ما طلب يظهر منه
انه المفصل بينها نعم يتم الاجماع المركب على راي الخصم اذ كل من قال بعدم الحيضية
فيما اذا كان بصفاته قال به فيما لم يكن كذلك فلا يضرنا خصيتها من مدعى الخصم وهو
عدم جواز الاجتماع مطلقا هذا ويمكن تقرير الغلبة المعارضة بان الغالب
في الدماء التي تراها المرأة في ايام عادتها يكون محكوما بالحيضية فالمشكوك وهو
رؤيتها الدم في حال حملها يلحق بالغالب وثانيا ان اعتبار
حجيتها اما ان يكون من باب الظن لحجية المطلقة او المقيدة فان كان الاول
فلا دليل على اعتبارها في المقام مع كونها معارضة بالشهرة ان لم نقل بكونها
دليلا على العدم والا علل ان الحجة عليه لا ريب فيه وان كان الثاني فالا
فبالاولى لعدم المظنة مع ذهاب المشهور على الخلاف وثالثا سلمنا لكن الحق
عدم معارضتها مع الادلة السابقة من الاخبار وغيرها ومنها ان
قضية الاخبار المستفيضة المتكاثرة بل قيل انها متواترة الواردة في استبراء
الامة بالحيض وفي عدة الزانية والمتعة بها التي ليس المقصود منها الا
براءة الرحم من الحمل عدم اجتماعه مع الحيض والا لم يتبين الرحم وفيه اولا
ان كفاية الاستبراء بالحيضة الواحدة في الاماء لو كانت مبنية
على عدم اجتماع الحمل مع الحيض فيها للزم الاكتفاء بها في الامة المطلقة مطلقا
حرة كانت او امة وكذا المنقطعة والتالي باطل اذ لم يذهب احد من الاصحاب
الى الاكتفاء بها فيها الا ما نقل عن بعضهم في المتمتع بها مثله وثانيا ان الاكتفاء
بها فيهما من حيث غلبة عادتهن طبايعهما على عدم اجتماعهما الا انه
متحمل في حقها ودعوى اختصاص هذه الغلبة بالاماء دون الزانية والمتعة
من غيرها اذ من المعلوم ان الانقطاع والزنا لا يؤثر في طبايعهما فكيف يكتفى
بها فيها ممنوعة ولو كان عدم الاجتماع مبنيا على انتفاء خصوص المحل في حقها

مطلقا ولو بالنظر الى طبايعهن لا لاجل عدم الحمل فنقول ان الحيضة الاولى
تفيد المظنة ببراءة الرحم من الحمل مطلقا ولو في الاحرار الا ان الشارع المقدس
اكتفى بها في الاماء والزانية والمتعة دون غيرها لو لحكمة اعتبارية كلونها
مطلقة او وجود الغلبة العادية فيها في الاماء وعدم احترام ماء الزانية حيث
يعتنى به ونحوه بقطع براءة الرحم من الحمل كما في الزانية وتنزيل المتعة
منزلة الاماء المستاجرات فلا يلزم من الاكتفاء بها في الثلثة الحكم ببراءة
الرحم منه فيها والاكتفاء بها في غيرها لعدم وجود التعليلات والخصوصيات
الاعتبارية المذكورة فيه وثالثا ان علة تشريع الاستبراء بالحيضة الواحدة
في الثلثة ونحوها مثلا ليس ظهور استبانة الحمل بمجرد نفي الاستبراء بل
التعبد مدخل فيه والا لزم عدم وجوب الاستبراء في حق من علم عدم احتماله
ولو مع العلم بكونها موطوءة بها ولوجب الاستبراء الى ان يحصل العلم بالعدم ولو
لم يعلم بعدم حملها بالحيضة الواحدة ويدل على المرام الروايات الاولى حيث
كان مقتضاها جواز الوطي قبل الاستبراء فيما اذا اعتقها ثم تزوجها ورابعا
ان بناء تلك الاخبار على الغالب من حال النساء وعلى اعتبار الظن في المقام اذ الغالب
لا تحيض مع الحمل فيحصل بالحيضة الواحدة الظن بعدم الحمل ولذا لو لم يحصل الظن لوجب
الاستبراء بازيد من ذلك وخامسا ان الاطلاقات ما وقع في بيان عدة الاماء
فلا يجوز التمسك بها لعدم الاجتماع وسادسا لو سلمنا الاطلاقات وكونها
امارة كاشفة عن عدم الحمل في الثلثة فنقول انها معارضة بالاخبار الدالة
على جواز الاجتماع كما مرت الاشارة اليها الراجحة على ما دل على الاستبراء بالاكثرية
عددا والاصرحية دلالة والاصحية سندا والاشهرية عملا وسابعا انه لو
لم يكن كل الكلام كلام الاصحاب متناقضا اذ جلهم بل الكل الا النادر قالوا
بجواز الاجتماع ووجوب الاستبراء بالحيضة الواحدة فان حكم بان كلهم
قد غفلوا عن ورود النقض عليهم ظاهرا فتراه مع كثرتهم وبذل جهدهم
وتقويهم وكثرة الاخبار المعلوم اطلاعهم عليها حاشاهم عن ذلك وثامنا
ان تلك الاخبار معارضة في نفسها لاشتمال بعضها على الاستبراء بثلثة قروء
القاضية بجواز اجتماع الواحدة والثنتين معه المحتملة لان لورثة الاستدلال

الاستدلال بها على المدعى اعني الاجتماع مطلقا والذب عن المحتمل منها على اعتبار الحيضة
الواحدة المنافي لذلك بان مآل اعتبار الشارع المطلقة في المقام الحاملة بها من غير
عدم الاجتماع لا اصلا اليها انقاد منها ان مقتضى بعض الاخبار من التعليل
بان دم الحيض غذاء للولد دال على انتفاء الحيض او على فساد الرحم والدم بالحمل عدم
الاجتماع اذ الحيضية لا تتحقق الا مع الخروج ولا ريب ان مقتضاها عدم الخروج اصلا
وفيه اولا ان انكار خروج الدم الذي من فضل الغذاء بعد دفعه الكاملة في تغذية الولد
الولد سيما اذا كان مكابرة ودعوى عدم كونه محكوما بالحيض على فرض
الخروج فاسدة وبيانا غني عن البيان كما لا يخفى وثانيا سلمنا ولكنها لا تقاوم الاخبار
المتقدمة المعاضدة بالشهرة بل الاجماع بقسميه ومنها مرسلة حريز عن ابي
جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الحبلى ترى الدم قال لا تدع الصلوة فانه
ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة وصحيحة حميد بن المثنى قال سألت
ابا الحسن الاول عليه السلام عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم
في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن
الصلوة وما رواه الشيخ عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام
قال قال النبي صلى الله عليه وآله ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني انه
اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا
ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة وفي بعض النسخ وضربها الطلق
ورأت الدم تركت الصلوة وبهاتين الروايتين الاخيرتين استدل في المختلف لابن
الجنيد ومن تبعه ثم زاد في الاحتجاج قال ولانه زمن لا يعتاد الحيض فيه فالغالب
فلا يكون الدم حيضا ولا يخفى ان هذا ما ذكرنا سابقا من تقريب الثاني للغلبة وكيف
كان نقيها اما اجمالا فان تلك الاخبار ضعيفة السند الا الصحيحة
اولا ومخالفة لعمل المشهور ثانيا ومعارضة باقوى منها سندا ودلالة وعددا
ثالثا واما تفصيلا ففي المرسلة ان ظاهرها كون الدم اقل من اقل ايام الحيض
اذ المراد لا تدع الصلوة بمجرد رؤية الدم فان كل دم ليس حيضا مع ان في النسخة
الصحيحة على ما حكي قالا اي ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام تدع الصلوة
فعلى هذا هو دليل للقول المشهور وفي الصحيحة انها لا تدل على المدعى لامكان

كون الحكم بعدم الحيضية من جهة كون الدم اقل مما ثلثة ايام بل قيل انها صريحة في كون
الدم قطرة او قطرتين وذلك ليس بحيض قطعا لما سيأتي انه لا يكون اقل من ثلاثة
ايام ولا يقال ان المراد من الدفعة والدفعتين هو الوقت والوقتان اي العادة والعادتان
ويؤيده اطلاق مرة عليها في اللغة والعرف كما يؤيده رؤيتها في الشهر والشهرين
فلا يكون اقل مما ثلثة ايام كما هو الظاهر من قولهم ترى في الايام لانا نقول
مع قيام القرينة على عدم كون مدلول الخبر الحمل وهو الايام معين لانه على وجه لا
يمكن ان يكون المراد منه الايام المعهودة اي ايام الحيض ورؤية الدم فيها دفعة
او دفعتين كما يتحقق برؤيته ثلثة ايام متوالية كذلك يصدق برؤيته دفعة
او دفعتين اي لحظة او لحظتين فيكون الرواية مجملة ان لم نقل بكونها ظاهرة في
الاخير فلا يكون نفي الحيضية من جهة عدم استجماع شرائطها لا من جهة الحمل كي
يثبت [struck] دعوى الخصم ولما كانت الفقرتان في الرواية مختلفة كذلك
في كتب الفقهاء حيث في بعضها الدفعة والدفعتين بالعين المهملة وفي الاخر
بالقاف المعجمة فلا بأس ان نشير الى معناها على التقديرين اما على الاول فقد
يطلق على التسليط والسلطنة ومنه قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لهدمت صوامع وبيع الاية اي لولا تسليطه المؤمنين على الكفار لا
لاستولى اهل الشرك على اهل الملل ومتعبداتهم فهدموا مواضع عبادتهم فما كانت
للنصارى بيعا ولا لرهبانهم صوامع ولا لليهود صلوات ولا للمسلمين مساجد
وفي الحديث عن ابي عبد الله عليه السلام في تفسير هذه الاية ان الله يدفع
بمن يصلي من شيعتنا عمن لا يصلي ولو اجتمعوا على ترك الصلوة لهلكوا وان الله
يدفع بمن يزكي من شيعتنا عمن لا يزكي ولو اجتمعوا على ترك الزكوة لهلكوا وان
الله يدفع بمن يحج من شيعتنا عمن لا يحج ولو اجتمعوا على ترك الحج لهلكوا وهو قوله
تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل
على العالمين وفيه على قول اهل العصمة وقد يطلق على الانالة ومنه
دفعت عنه الاذى اي نحيته وقد يطلق على الرد ومنه دفعت الوديعة الى صاحبها
رددتها اليه وقد يطلق على السرعة في السير ومنه اندفع الفرس اسرع في سيره
والدفعة الواحدة من الدفع مثل الدفقة من الدفق وعلى الثاني فقد يطلق

يطلق على معان ايضا منها في الحديث لا يجب الغسل الا من الماء الدافق وهو كناية عن الانزال ولفظ
اضاف وجاء القوم دفقة اي مجتمعين ودفق الله روحه اي اماته دفعة عليه بالموت
والاندفاق الانصباب وسيل دفاق بالضم يملأ الوادي والدفقة بالضم المرة
وفي توقية السكوت انه لا دلالة فيه على المدعى اعني استحالة الاجتماع فانا لا
انه يمكن ان يكون المقصود الاخبار عن عدم الاجتماع في الازمنة السالفة دون اللاحقة
ويؤيده ما ورد من الاخبار انه لما كان فعل القبيح فيها متعذرا لا ينبغي جعل الدم
حيض شهوتهم ستره بقصد لتتنزل الطباع عنه ولا اقل من تساوي الاحتمالين
فصار مجملا فسقط عن الاعتبار وعلى فرض الدلالة تعارض مع الادلة السابقة
وعدم المرجح لها بقي قاعدة الامكان سليمة عن المعارض وكذا انها لا تقاوم
الايات والاخبار الدالة على الحيض في النساء على الاطلاق خصوصا ان كان
الدم بصفة الحيض مع انها تحتمل ورودها تقية لما نقل ان مضمونه اشهر
مذاهب العامة هذا والقول الثالث وهو [struck] التفصيل بين استبانة
[struck] الحمل فلا يجتمع وعدم استبانته فيجتمع اما على الشق الثاني اعني ما لم يتبين
الحمل فهو حيض و[struck] جوزنا اجتماعهما من الادلة للقول
الاول اصولا واجتهادا مضافا الى خصوص اجماع الخلاف على وجه واما على
الشق الاول اعني بعد الاستبانة [struck] فلا يكون حيضا ولا يجوز اجتماعهما فوجوه
منها ادلة القول الثاني اصولا واجتهادا وقد عرفت ما فيها ومنها
اجماع الخلاف حيث قال انه لو استبان الحمل فلا يجوز الجمع بينه وبين الحيض
اجماعا وفيه اولا انه في محل الخلاف وما كان كذلك فلا يكون معتبرا وثانيا
سلمنا منع كلية الكبرى ولكن نقول به فيما اذا لم يكن المجمع على خلافه وثالثا سلمنا
الاعتبار مطلقا ولكن نقول به فيما اذا لم يكن معارضا بمثله من الاجماع المنقول
[struck] ورابعا ان القائل به نادر والمتفق به واحد بل فتواه معارض بفتويه
في كتابه الاخر فتساقطا ومنها قضية الجمع بين ما دل على الاجتماع مطلقا وبين
ما دل على العدم كذلك عدم الاجتماع بينهما بعد استبانة الحمل وفيه اولا انه
لزوم الجمع [struck] اول الكلام لان الاصل فيه التخيير او الرجوع الى الاصل
كما قررنا في الاصول وثانيا انه لنا ولكنه فيما لم يكن المرجح لاحد الطرفين وقد
عرفت رجحان ما دل على [struck] الاجتماع مطلقا من وجوه شتى وثالثا انه يجامع

الى شاهد معتبر ولم نقف عليه بعد ومنها المروي عن الفقه الرضوي قال
عليه السلام والحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة ايام
الدم فان رأت صفرة لم تدع الصلوة وقد روي انها تعمل بما تعمله المستحاضة اذا صح لها
الحمل فلا تدع الصلوة وفيه اولا انه مقدوح بما قيل به صلاحه من الحكم بالحيضية اذا
كان بصفات الحيض والفتوى في الصدر على خلاف الذيل وثانيا انه معارض بصحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام عن المرأة الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى
الحائض من الدم قال تلك [struck] الهراقة من الدم ان كان دما كثيرا فلا تصلي
وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وثالثا انه لا يقاوم ما دل
على الاجتماع مطلقا او بعد استبانة الحمل ومنها خصوص الصحيح المروي عن ابي المعزا
قال سألت الصادق عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى
الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما كثيرا احمر فلا تصلي وان
كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين والجواب عنه الجواب عن الرضوي ومنها المرسل
المروي المتقدم وفيه ما عرفته في سابقه ولهذا اجاد في الرياض حيث قال فلم يبق
الا الاجماع المحكي ولا يعترض به على ما تقدم من الادلة مع وهن فيه بمصير معظم
الاصحاب [struck] خلافه هذا والقول الرابع هو التفصيل بين مضي عشرين يوما
من العادة فيحكم بعدم الحيضية الكاشف عن عدم الاجتماع وبين عدمه فيحكم بها الكاشف
عن الاجتماع اما على ما وافق القول الاول بما مر من ادلته وعلى ما خالفه فبا
الاصول السابقة او لا خصوص [struck] ما رواه الشيخ في
الصحيح عن الحسين بن نعيم الصحاف قال قلت للصادق عليه السلام ان ام ولدي
ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رأت الحامل الدم بعد ما
يمضي عشرين يوما من الوقت الذي كانت ترى الدم فيه من الشهر الذي كانت تقعد
فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت
الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر
فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان
انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الحديث وبهذه الرواية احتج
في كتاب الاحبار على ما قدمنا نقله عنه من الكفاية

كتاب المصابيح الاعمى في مسائل القضاء

كتاب القضاء وفضله وخطره فانه مع معروف مشهور لا يحتاج الى البيان يدل على خطره انه سبحانه جعله من وظيفة الانبياء ثم الاوصياء [illegible]

فائدة مهمة في بيان ... ان فهم الكتاب
يشتمل الفاظ متقاربة المعنى متغايرة المفهوم لاحظ الفقيه
والمجتهد

تذكرة في بيان ان القضاء بين الناس في صورة الجهل القاضي دلو ما يعتقده واجب عينا او كفائي الاول وجب اعلام القاضي المخالفين واحتمل بينهما الا هو

ولو في اتت جريح الناس واثبات اللطف واجب على الله تعالى المتعلق كوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا كان ذكر سبب اللطف الواجب كما هو
شبه المتكلمون واذ كان كذلك فلا شك ان وجوب القضاء من جهة نفس النقض من قبيل الثاني ومن جهة الحكم بالقضاء من قبيل الثالث والنحو من
هو البحث المبين حيث ان الظاهر ارادة ارتفاع جميع ما ذكر ليتذكر الاول عن ظهور الاجماع والمال ان وجوب القضاء من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من
الواجبات التي لا تحتاج الى دليل وانما توقف اللطف الواجب على المتعلق واذ قد عرفت ما تلي عليك فقد حصل لك الخبرة ان القضاء واجب كونه في
جميع الصور المذكورة وبيانه بعضها وادلته ليدبره بحري القبول من غير اشكال المناقشة فيها واراد الشيخ وقع في غير موقعه و [illegible]

[illegible]

[illegible]

الامر الثالث

الامر الثاني

المقام الثاني

[illegible]

كتاب القضاء في جواز التجزي بمعنى انه هل يجوز للمتجزي ان يقضي وهل الجائز ينفذ حكمه ام لا

و للبطلان نظر لعدم العلم ... كما لا ينعقد الخلاف [illegible] القوي ولا يبلغ فوق العلماء ... لابد ان يكون عالما بالجميع ... [illegible]

ما ينبغي بهذا المطلب على وجه البسط والتفصيل ... لتحقيق الحق في المسئلة موقوف على رسم مقدمات تلك الاولى ... [illegible]

... [illegible] ... [redacted] ... في كتب الفتاوى واقوال الفقهاء [illegible]

... الثاني ... الثالث ... [illegible]

[illegible]

بحيث ان الظن الحاصل للمتجزي مثل ما في المدارك بعد التتبع والفحص بحيث الحكم خلافه ان احتماله ضعيف غير عقلائي فلا شك ان دليل الانسداد
في حقه [illegible] اذ التكليف بتحصيل [illegible] التكليف بتحصيل
العلم [illegible] التكليف في حقه [illegible] يقينا وباب العلم [illegible]
ان المتجزي [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ان فايته ما دل على الاذن عموما ... ولا يخفى ان فيها ما يدل على عدم كون المقلد مرادا منه وهو لفظ النظر في الاحكام

[illegible]

ان الصلاحية للصلوة عليها موجودة ... تمام الكلام في المقام الثالث

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مضافا الى الشهرة البالغة حد الاجماع هذا ودليل القول بعدم الاشتراط اولاً اصالة عدم الاشتراط وثانياً الاستصحاب بالنسبة الى ... اهل الامر ... الحكم لا ستجماعه جميع الشرائط ... الجواز ... الكلام في غيره بعدم القول بالفصل وثالثاً ... وعلى ... الاطلاق في الباب وفيه ان بالنسبة الى اصالة الجواز ... بالنسبة الى اصالة الاشتراط لكونها مخرجة عن الاصول المتعددة ولا اعتضادها بالشهرة العظيمة الموهونة بالاجماع ... بالنسبة الى الاستصحاب فلا مكان ... الاجماع باصالة الاشتراط ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عليه العدالة بهونه مقدمات بعض الشروط المتقدمة وهو العدالة فليس اشتراطه آخرا وان كان المراد منه غيره فغير مسلم لعدم الدليل عليه والظاهر في ...
دوران الاطلاقات عليها كما ترى ومنها كون الحاكم والبيع ... ان كان المراد منه ما يرجع الى بعض الشرائط ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفرع السابع

[illegible]

[illegible]

وامعتقا انها انقول انه لا تم لما دما يترتب على الامر الموقوف والقضاء ذكر له كلامها عنوان في الاخر والنسبة بينهما عموم من وجه فلا يجري كلا [illegible]
احدهما في الاخر نعم في مادة الاجتماع حكمهما واحد [illegible] لكن لما ذكر [illegible] وجب الالتزام بحكم [illegible]
[illegible] وحكم [illegible] المرتد [illegible] حكم الحاكم [illegible] موجب للارتداد والشرك [illegible]
[illegible] الكبيرة [illegible] الاول [illegible] الراد على حكم الحاكم [illegible]
الحق الثاني [illegible] الاخبار [illegible] الكبيرة [illegible] كافرا ومرتدا فهو خلاف الاصول والقواعد لان الاحكام
المرتبة على الارتداد والكفر [illegible] الاموال والاعراض [illegible] للاصول [illegible]
[illegible] القدر المتيقن والاخبار الدالة [illegible] الارتداد [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

... ثم انه لو وقع التداعي بينهما ثانياً ... الرجوع الى الحاكم ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عمدة الدليل الدال على وجوب تقليد الاعلم هو ان ما عدا الادلة اللفظية المثبتة للوجوب المطلق فيجب الفحص لانه من مقدمات الشك في كونه واجبا
مشروطا وذكر ان الفحص عن وجود الاعلم في غاية العسر والصعوبة لكثرتهم وعدم حصرهم في العصور او تعيين جهة الاعلم ومفهومه في غاية العسر
كثير جدا وقد جعل صاحب الفصول هذا من اقوى ما يرد على من يقول بوجوب تقليد الاعلم اقول انه يدل على صدق كلامه ما قد صار من
صور التفاوت اذا كان احد المجتهدين حائزا لبعض ما هو مناط الاعلمية والاخر لبعض اخر تعارض العاميان فيه وقلنا ان شانها انها [illegible]
الى ستين واربعين فضلا عن الثلاثيات والرباعيات وهكذا فكيف يمكن تمييز الاعلم بحيث لا يعسر وحاصل هذا الدليل ان الفحص عن الاعلم في
العسر المنفي عقلا وشرعا فيكون وجوبه مشروطا بوجود الاعلم ولا يجب الفحص والوجه الثاني كالاول يحققه قاعدة العسر واشارة على الاصل للاكثر
ان اصل الاطلاق في الواجبات الثابتة بالادلة اللفظية هذا لب الكلام في المقام ولكن المذكور عن البعض منه تفصيل [illegible] ذكر الوجه
للزوم الفحص من ان اختلاف المجتهدين [illegible] الفحص لكون الشك [illegible] في التكليف [illegible]
المقربة [illegible] النهي عن التقليد [illegible] صورة العلم بمخالفة المجتهدين في الحكم [illegible] صورة العلم [illegible]
وفي الثانية ان الاول [illegible] رفعها [illegible] عن [illegible] في هذه الصورة [illegible]
الحكم [illegible] الاعلم [illegible] الاعلمية [illegible]
في الصدر الاول [illegible] العلوم [illegible] يوجب الفحص
[illegible] اقوال العلماء [illegible] الروايات [illegible] الاعتبار والجهة الذاتية [illegible]
الروايات عند التعارض [illegible] الضعف [illegible] طريق الاصحاب [illegible]
كانوا [illegible] قول كل راو عند عدم المعارض [illegible] الرواة [illegible] التفصيل ان الفحص [illegible]
او انه الفحص عن المرجح [illegible] الاول [illegible] الاعلم لو قامت البينة عند غير الاعلم [illegible]
انه يثبت الحق عنده [illegible] المجتهد الغير الاعلم [illegible] لا يثبت الحق عنده [illegible]
الاول انه يثبت الحق عنده [illegible] الحكم [illegible] حلال [illegible] الحرام بعينه
او يقوم عليه البينة فان مقتضى عموم الخبر ثبوت الحق [illegible] عدم الثبوت وذكر نظر [illegible]
بالبينة [illegible] حرام [illegible] حجية البينة [illegible]
هو الاعلم والوجه الثاني لا نعرف العمومات الدالة على حجية البينة [illegible] القول بثبوت الحق عند المفضول
باقامة البينة [illegible] قامت البينة [illegible]
[illegible] المفضول [illegible] القول الاول [illegible] الثبوت [illegible]
ان [illegible] المنكر [illegible] الوجه الاول [illegible] الثبوت [illegible]
[illegible] البينة [illegible] الثبوت [illegible]

المفضول ان ثبت عنده الحق المنكر [illegible] باب الامر بالمعروف [illegible] الاحسان لا من باب الحكومة بخلاف الدين فانه لا بد [illegible]
في الدين [illegible] التصرف [illegible] الغير [illegible] المفضول [illegible]
المقام تحت عنوان [illegible] التصرف الحرام لعدم ثبوت ولاية شرعية لهذا المجتهد المفضول بخلاف
العين والوجه الثاني عدم الفرق بين الدين والعين لعمومات الادلة الدالة على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والاطلاق ادلة الاحسان
هذا الا ان الاوجه الثاني [illegible] البينة [illegible] حكم البينة [illegible] المنكر [illegible] المردودة
على المدعي [illegible] المفضول يثبت الحق [illegible] عليه الحكم [illegible] عمومات اليمين
[illegible] انكر [illegible] العمومات [illegible] اليمين [illegible] القطع [illegible]
انكر [illegible] صورة قطع النزاع [illegible] عند الحاكم [illegible] عدم الخلاف [illegible]
اليمين [illegible] البينة [illegible] الحق عند المفضول [illegible] التقدير [illegible] عدم ثبوت اليمين
فان قلت اذا كان المختار عدم الثبوت باليمين [illegible] عدم الثبوت بالبينة [illegible]
عند الحاكم [illegible] قول واحد [illegible] واحد [illegible] الحق بالبينة
دون اليمين [illegible] البينة [illegible] اليمين [illegible] عرض واحد [illegible]
[illegible] البينة [illegible] اليمين [illegible] المردودة [illegible]
ولا المدعي [illegible] الكلام [illegible] الصلح [illegible] الدين [illegible] عين اليمين
او [illegible] التقدير [illegible] الصلح [illegible]
عن المدعي [illegible] الدين [illegible] الصلح
في ان المدعي [illegible] اليمين [illegible] الثاني عدم الجواز [illegible]
الصلح اما انه بعوض او بغير عوض [illegible] الصلح [illegible]
بعوض [illegible] الصلح [illegible]
الصلح عليه كان [illegible] الكذب [illegible] اللعب [illegible] للعوض [illegible]
في الصلح [illegible] صحة الاول [illegible] بعوض [illegible]
والعدم [illegible] الكلام [illegible] الصلح [illegible] الصلح جائز [illegible] العمومات [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible] البينة [illegible] العقد [illegible] الصلح [illegible]
في العقد [illegible] الوفاء [illegible] بيع [illegible]
[illegible] اوفوا بالعقود [illegible] البيع المذكور [illegible] الوفاء [illegible] المذكور [illegible]

الموضوع وشمل هذا الشك بعموم الصلح جائز [illegible] الصلح عن اليمين [illegible] المنكر [illegible] اليمين بعد العلم [illegible]
الصلح عليه للعموم المذكور [illegible] العمومات [illegible] بثبوت [illegible]
[illegible] الصلح عن الدعوى [illegible] اليمين [illegible] الصلح [illegible]
[illegible] المنكر [illegible] صورة كون الدعوى عن الدين [illegible] صورة كون الدعوى [illegible] المنكر [illegible] بثبوت حق المدعي
وحلف يمينا كاذبة [illegible] الصورة الاولى [illegible] الصورة
الثانية [illegible] المنكر [illegible] الصورة الاولى [illegible] الصورة الثانية كالا [illegible]
[illegible] الصلح [illegible] المدعي [illegible] الدعوى عند الحاكم [illegible] الصلح [illegible]
[illegible] الصلح عن الدعوى [illegible] كون الدعوى [illegible] الدين [illegible] الصلح [illegible] الدين او العين المفروض
[illegible] الصلح [illegible] الصورتين [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] صورة عدم الصحة [illegible] عدم الصحة [illegible]
[illegible] العوض [illegible] اليمين [illegible] العوض [illegible] الدعوى [illegible] العوض [illegible]
والحال ان العوض [illegible] الدين او العين [illegible] الصور الاربع [illegible]
[illegible] الصلح [illegible] الدين [illegible] المنكر [illegible] سقوط دعوى [illegible]
[illegible] المدعي [illegible] الصحة [illegible] عدم الصحة [illegible]
[illegible] العوض المذكور [illegible] الصلح [illegible]
المسئلة [illegible] الشرط [illegible] العقد [illegible] الشرط [illegible] المسئلة [illegible]
والعدم [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] العقد [illegible] العقد المشروط [illegible] عدم الصحة [illegible]
الشرط [illegible] الشرط [illegible] الصلح [illegible]
[illegible] الصلح [illegible]
[illegible] العلماء [illegible] الصلح [illegible]
[illegible] العوض [illegible] المسئلة [illegible]
لنا اذا اذن له الحاكم الامام عليه السلام في الاستخلاف [illegible] المنصوب [illegible] البلد [illegible]
يكون ظهيرا [illegible] الاستخلاف [illegible] القرينة [illegible] هذا الحاكم [illegible]
الاستخلاف [illegible] الامام [illegible] جواز الاستخلاف [illegible] الامام عليه السلام الحاكم [illegible]

[illegible] وخلاف [illegible] اطلاق التولية [illegible] واطلق التولية [illegible]
[illegible] التولية [illegible] الاذن في الاستخلاف [illegible] البلد والولاية [illegible]
الواحدة او غيرها من القرائن الحالية جاز له الاستنابة والاستخلاف [illegible] الاذن فلا يجوز له الاستنابة والاستخلاف [illegible]
[illegible] منصب الامام [illegible] الاذن الامام [illegible] الاذن في الاستخلاف [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الوكالة والتوكيل
في القضاء [illegible] الوكيل [illegible] شرائط القضاء [illegible] الولاية [illegible] الامام [illegible]
العام وعمومات الاذن [illegible] شرائط القضاء [illegible] القضاء [illegible]
[illegible] عمومات [illegible] العمومات [illegible] الحكم
بثبوت [illegible] عمومات الولاية [illegible] العمومات [illegible] الامر الاول
في بيان انه هل يجوز للقاضي الارتزاق من بيت المال اولا الثاني في بيان انه هل يجوز للقاضي اخذ الجعل والاجرة [illegible] الاجرة
اولا الامر الثالث في بيان المراد من بيت المال [illegible] بيت المال [illegible] الفرق بين الارتزاق [illegible] بيت المال [illegible]
[illegible] الارتزاق [illegible] بالدليل [illegible]
بالدليل [illegible] بيت المال [illegible] الاموال المعدة لمصالح المسلمين مثل الزكوات والصدقات والخراج والمقاسمة
وما يؤخذ من اهل الذمة من الجزية [illegible] الاموال [illegible]
[illegible] بيت المال [illegible]
المسلمين [illegible] الارتزاق كون المرتزق محتاجا [illegible] بيت المال [illegible] الارتزاق [illegible]
[illegible] الارتزاق [illegible]
الروايات [illegible] الاسلام [illegible]
في وجه [illegible] بيت المال [illegible]
[illegible] وزرق [illegible]
[illegible] بيت المال [illegible] الارتزاق [illegible]
ذكر [illegible] الزكوة [illegible] المؤلفة قلوبهم [illegible] الفرق بين الاجرة والقضاء فنقول
ان الاجرة [illegible] العقود [illegible] الارتزاق [illegible]
[illegible] حرام [illegible] الواجب [illegible] حلال [illegible]
[illegible] الارتزاق [illegible]

مدارة لثبوته رغم عدم اتفاق المخصوصة فيهم فمن يحقق الصلاح فمن يقوم بها يكون مستحق ارشدنا ولا تحكموا لجواز الاوصاف الاجرة اجمالا لانه اجرة
على الواجبات ومن هذا لا يجوز اخذ الاجرة على تغسيل الميت وتكفينه والصلوة عليه وامثال ذلك وحكموا بجلية الثاني انهم اجماعا لكون جمعه
الرابع وان الاصل فنقول ان مقتضى القاعدة جواز الارتزاق من بيت المال بالنسبة الى من يقوم بمصلحة من مصالح المسلمين الا ما خرج بالدليل لانه
اعد لمصالح المسلمين اذا عرفت تلك المقدمة فنقول في الامر الاول الذي هو بيان انه هل يجوز للقاضي الارتزاق من بيت المال اولا ان صور المسألة
اربع اذ القاضي اما من تعين له القضاء اولا وعلى التقديرين اما ان له الكفاية ام لا بان كان غنيا عن الارتزاق اولا بل يكون محتاجا ولا شبهة ان مقتضى
القاعدة المذكورة مع قطع النظر عن الدليل الوارد في خلافه ثبوت جواز الارتزاق من بيت المال للقاضي مطلقا في جميع الاقسام الاربعة لما عرفت انه بيت
المال اعد لمصالح المسلمين ولا شك ان القضاء منها ولا يضر في ذلك تعين القضاء وكونه ممن له الكفاية لانه لا مدخلية في فقره لاجل كونه مصرفا للارتزاق
نعم ثمرات القاضي قد يجعل القضاء وجه الارتزاق بتمامه وقد يحصل للقاضي وجه فيصير القضاء من اجل ماله ولكل ارتزاق من بيت المال
لكونه معدا لمصالح المسلمين وهذا منه وقد يحصل الارتزاق لاجل المقصودة والقضاء وجه بما كان يجعل القضاء مكسبا كان يقول اني لا اريد الارتزاق
من بيت المال ولي ان اكل منه الا بعد ما في مصلحة المسلمين فحكم القضاء لا يكون طريقا لا خلاف في العنوان حتى ارتزق منه فهذه اقسام لا شبهة
في جواز الارتزاق لو كان وجه القضاء احالة والارتزاق بما لا عرفت انه مقتضى القاعدة الشرعية وهذا القسم هو القدر المتيقن كونه خارجا عن
هذه القاعدة وهل يجوز الارتزاق للقاضي لو كان مقصوده جعل القضاء مكسبا اولا وجهان الاول عدم الجواز وذلك لانه شبيه الاجرة ولما رواه
ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن قاض بين فريقين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت فان الظاهر ان لفظ
الرزق هو معناه الحقيقي وكونه سحتا ليس الا من باب انه جعل القضاء مكسبا والثاني الجواز لان الاجرة غير الارتزاق مفهوما وعلاقة كما عرفت
فالقول بانه شبيه الاجرة لا يعتد به الا ان الظاهر من الرواية المذكورة هو كون الرزق من السلطان بالنسبة للقضاة الجور ولا شك انه سحت لكونه
عطية الملوك من الاخذ من السلطان فان الظاهر منه ما ذكرنا ان النسبة لا لقضاة الجور بل ما حمل الرزق في الرواية على الاجرة بقرينة كونه على القضاء
فان الظاهر كونه عليه لا الاجرة والاجرة حرام فلا دلالة لها على المدعى والاوجه الاخير هذا فانه مقتضى ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة المستفادة من
الروايات جواز الارتزاق بالنسبة للقاضي من بيت المال مطلقا في صورة الاربع الا ان كان ممن عين له القضاء اولم يعين له وعلى التقديرين لم يكن له
الكفاية اولا ففي صورة الثاني اذ على التقدير الاربعة المذكورة لو كان بحيث جعل القضاء مكسبا وجه لا الارتزاق او بالعكس وان الكلام
في تفصيل الصور من حيث الدليل الوارد وعدمه فنقول في الصورة الاولى وهو ما اذا ولي من لا يتعين عليه القضاء وكان له الكفاية فهل له ان لا يكون
نظرا الى القاعدة التي ذكرها في جواز الارتزاق ولا قائل بحرمته الا من يظهر من اللمعة والارشاد حيث قيدوا جواز الارتزاق بالاحتياج
الى فان الظاهر منهم عدم الجواز عند عدم الحاجة مطلقا فهم الاخص التعفف وما عليه النص هو حيث قال فان كان له كفاية فلا ان الاقض
ان لا يطلب الرزق من بيت المال وذلك لو طلب لنا ثم لا ينافي انه في بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من المصالح بل اعظم لعموم
النظام بدونه فيجوز صرفه فيه ولكن مع الجواز في تلك الصورة فرد ذلك خلاف ما ذكر في الكرامة تحت ما عليه النص هنا ومثله عن القواعد مع
ان الاقض ان لا يطلب الرزق في تلك الصورة وفي ذلك انه يكره حيث قال يكره له اخذه مع الكفاية تو فيرا له على اجره في المصالح الخ

الى آخره فانه لما كان تنزها عن التعرض لانه يكره وفي الكفاية كما قال غير واحد من الاصحاب انه يكره له الاخذ مع الكفاية كما كان فالاخذ في تلك الصورة مستحب
عند البعض ومكروه كما عن البعض الآخر ولا تعارض بينهما ان قلنا بان ترك المستحب مكروه الا انه لا مدرك صحيحا له ومن الواضح في هذه الصورة ان الاتفاق
كون المسألة غير خالية عن الاشكال لان بيت المال معد لمصالح المسلمين ومن المعلوم كما عرفت عدم الاشكال الفقهي لعدم الخلاف بل علمنا جواز الارتزاق
بانه ليس باجرة حتى يكون حراما نعم لو كان عدم الاحتياج لهم مانعا لان الاجرة مانعة مما ذكروه وعلاوة به واما الصورة الثانية وهي صورة
عدم التعيين وعدم الكفاية فلا اشكال في الجواز للقاعدة المذكورة والاجماعات المنقولة بل عدم الخلاف كما في الرياض واما الصورة الثالثة وهي ما
تعين القضاء بفقد غيره او بتعيين الامام ولما يكن له كفاية فلا اشكال فيه لما مر في القاعدة المذكورة والاجماعات المنقولة بل عدم الخلاف
كما في الرياض ولا اجماع وغيرهما واما الصورة الرابعة وهي ما اذا كان القاضي ممن تعين عليه القضاء وكان له الكفاية فقيها قولان الجواز مطلقا كما عن الشيخين
وغيرهما وقيل لا يجوز اخذ الرزق لانه يؤدي فرضا اذ هو متعين عليه وقد ادعى في المسالك انه الاشهر وكذا في الكفاية وظاهرها ان كان في صورة
تعين القضاء مع وجود الكفاية في المال وعدمها الا ان اطلاق الحكم بصورة الاحتياج وعدم الكفاية فيهم وكما الحق الاول لما مر من القاعدة وكلام المسالك
والكفاية مبنيان على عدم الشهرة على المنع اذا الاشهر يستعمل في مقام يكون الشهرة على الخلاف فيفيد الاشهرية عن الافضلية فمقتضى قولهما الاشهر المنع ان المنع
شهرة في الجواز شهرة فان تسعر فتان نعم ان ثبتت الشهرة على المنع فقط فيكون موهنة للقاعدة ولكن علمت الا ان يقال ان ما دل على
القاعدة المذكورة من الروايات ضعيفة محتاجة الى الجبر ولا اجماع فيهم في المسألة لكونها خلافية فعدم الارتزاق في هذه الصورة متجه لانه مقتضى الاصل
وكان جملة الروايات مشتملة بالقبول مقبولة عند الاصحاب ولذا لم ينقل احد فيها الضعف مع مناقشتهم في جواز الارتزاق لانه من الظاهر كونه القرض
تكليف بالرزق وليس كلامك لو حمله لما قيل بهذا الوجه فيهم هذا تمام الكلام بالنسبة الى الارتزاق للقاضي من بيت المال وقد عرفت ان الحق
الجواز مطلقا في جميع الصور الاربع الامر الثاني في بيان انه هل يجوز للقاضي الجعل او الاجرة اولا وكذا هل يجوز له بدلها او فان الكلام في هذا الامر بالنسبة الى
مقامين الاول في انه هل يجوز للقاضي الجعل او الاجرة اولا فنقول ان الكلام في الجعل كالكلام في الاجرة من حيث الجواز وعدمه بالنسبة
الى القاضي وان كان عنوان الاجارة غير عنوان الجعالة لتغايرهما مفهوما ومصداقا فان المعتبر في الاجارة التعيين دون الجعالة مثلا لو قيل من رد علي
عبدي فله كذا من غير ان يعين الشخص الراد دون الاجارة فانه لا بد فيها من التعيين وايضا في الجعالة لو تلبس بالعمل فله ان يتمه لا يستحق شيئا
بخلاف الاجارة فانه بعد التلبس بالعمل ان كان لم يتم له الاجرة بقدر ما عمل الى غير ذلك من المميزات المقررة في بابها لكن لها جهة اشتراك
وهي كون المناط فيهما العمل بازاء العوض فهما بهذه الجهة مشتركتان ولما كان الكلام في جواز اخذ القاضي الجعل او الاجرة وعدمه من هذه الجهة
فالكلام في هذا البحث بالنسبة الى الجعل كالكلام فيه بالنسبة الى الاجرة الا انه مع ذلك نقتفي اثر الاصحاب في تعدد العنوان ونقول اما
الجعل لو جعل القاضي لاخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف والوجه عند المصنف التفصيل بين عدم تعيين القضاء عليه وعدم الضرورة
والاحتياج وبين انتفاء احد الشرطين من صورة التعيين او عدم التعيين وعدم الضرورة فقال بالجواز في الاول مع جعل المنع اولى
وعدمه في الثاني حيث قال انه ان تعين في عدم التعيين وحصول الضرورة فقيل يجوز ولكن الاولى المنع في الحكم ولو فقد احد الشرطين

وهما عدم التعيين بان يكون معينا للقضاء وحصول الضرورة بان كان ممن لا يكون محتاجا وان كان له الكفاية سواء في المال او في بيت المال لم يجز الجعل والدليل الاول
ما ادعاه اولا بانه لو ترك الجعل مع وجود الضرورة بها او الاحتياج لزم تعطيل هذه الوظيفة الدينية لانه يلزم ترك القضاء والاشتغال بالكسب
لامر المعاش وان القول بانه يجب عليه ترك الكسب لانه مورد لذلك مستلزم للعسر والحرج المنفيين عقلا ونقلا وبه ما بينا لزوم التكليف بالمالا يطاق
كما لا يخفى وثانيا بانه مما لم يتعين عليه القضاء فيكون تبرعا ولو ورد على اول الدليلين اولا بان هذا الدليل لو تم لجرى في صورة التعيين ايضا بل اولى لو منع
التعدد في صورة عدم التعيين بما يحيى بينه وبين الكسب وكما مع التعيين لم يمكن اصلا او بدون العسر والشقة وثانيا انه فيه ذكره وجه رفع ضرورة القاضي
وهذا غير منحصر في الجعل والاجرة بل يمكن بطريق حسن لهدية بان يعطيه ما يكفيه المتخاصمون لامن باب الاجرة بل يظهر من ان يقدر على الرزق من الفقراء غير
القاضي او شرط في صورة التعيين وعدم الكفاية وحصول الضرورة وعدم شرط بيت المال يكون الامر كذلك في عدم التعيين مع كونه المال
كذلك هذا وتفصيل الكلام في المقام ان الصور اربع لان القاضي اما ان يكون ممن تعين له القضاء اولا وعلى التقديرين اما ان له الكفاية اولا لانه
اذا كان ممن تعين له القضاء وكان له الكفاية او كان ممن لا يتعين له القضاء وكان له الكفاية من ماله او من بيت المال ففي هاتين الصورتين لم يجز
الاخذ الجعل اجماعا وقولا واحدا على ما هو عن الكشف وغيره ومع ذلك حال في وجود الكفاية من بيت المال لا يجوز له اخذ ما من المتخاصمين مطلقا مع
عدمها ووجود الحاجة اليه فهو حرام اخذه منهما او من احدهما قولان الاشهر المنع ومنهم من ظهر منه عدم الخلاف في المنع مع الكفاية فالحق في هاتين
الصورتين ايضا اذا كان للقاضي الكفاية من ماله او من بيت المال سواء تعين له القضاء ام لا عدم جواز الجعل وذكر للاصل اولا وعدم الخلاف
المحكي ثانيا واما اذا لم يكن له كفاية ولو من بيت المال ففيه قولان كما عرفت نقلهما عن المسالك الاشهر منهما المنع قال وذلك لانه بمنزلة الرشوة
المنهي عنها ولانه في نفسه وان لم يكن متعينا والواجب لا يجوز اخذ الاجرة عليه مطلقا وفي الروضة لانه في معنى الرشوة ومن الكشف والاقرب المنع
لعموم الاخبار الناهية عن اخذه الرشا والهدايا والاجارات لاولى للاجارات كذا في ق وفي ط منعنا لا يجوز بحال ولانه واجب عينا او كفاية ولا اجرة
على الواجب ولانه عمل لنفسه لا للمتحاكمين التزاما من الكشف والقول الاخر ما عن المعتبر من التفصيل كما الحق الاول لما علمت من
انه في معنى الرشوة او الاجارات الاولى وعدم شمول الاجارات به بل للاصل اولا والاجماع المنقول في كلمات جمع ثانيا والشهرة ثالثا هذا تمام
الكلام في الجعل واذ قد عرفت ما اسلفنا عليك الحال بالنسبة الى الاجرة فيه اذ حالها مرتبة واحدة من هذه الجهة الا ان جهة كونها عوضا للقضاء كانت
كلمة النصوص بها وعلاك بها لا ان ذلك هذا العنوان فنقول انه قد عرفت ان الصور اربع فانظر اليه الاقوال في المسألة بالنسبة الى الصور
ثم تحقيق ما المنقول عن جماعة كالشيخ في الخلاف والمبسوط والوسيلة والكافية ولكن في الفائدة لا ريب انه والمختار حرمة اخذ الاجرة للقاضي مطلقا في جميع
الصور وقيل يكره الاخذ وهو المحكي عن شرح الارشاد ومما ابان الدين ان الاقرب ان يقال ان تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام او بفقد غيره
او بكونه الافضل وكان متمكنا لم يجز الاجر وان لم يتعين او كان محتاجا فالاقرب الكراهة وفي ذلك في كتاب التجارة بعد نقل الحق والقضاء خلاف
تفصيل في حال الموجود لانه ان تعين بتعيين الامام او بعدم قيام احد بغيره حرم عليه اخذ الاجرة لانه يكون واجبا والواجب لا يجوز اخذ
الاجرة عليه وان لم يتعين عليه فان كان له كفاية لم يجز والاجارة وقيل يجوز مع عدم التعيين مطلقا وقيل يجوز مع الحاجة مطلقا ومن الاصحاب الخ

من جوز اخذ الاجرة عليه مطلقا والاوجه المنع مطلقا ومن الكفاية ان الاشهر عند عدم التعيين الجواز مع الاحتياج لا يوجد من الاقوال ستة
المنع مطلقا والجواز مطلقا مع الكراهة والجواز مع عدم التعيين مطلقا والجواز مع الحاجة مطلقا والجواز مع الحاجة او عدم التعيين والجواز مع الاحتياج
وعدم التعيين ذكرها المشهور المعروف المنع مطلقا وتحقيق الكلام في المسألة موكول على ان انه هل يجوز الاجرة على الواجبات اولا فنقول ان الواجب
لو كان وجوبه مشروطا ببذل العوض كما في الاستيجارات الكثيرة الوقوع المتداولة بين الناس فلا اشكال في جواز الاجرة عليه كما عرف والثاني
ان ذلك لان وجوب هذا النوع من الواجب كما عرف مثلا لم يثبت متعلق امر بنفسه بل ثبت لانه يتوقف عليه بقاء النوع وانه لولا ان وجوب
لا لذلك فلا شك في ان اخذ الاجرة عليه لا ينقض الغرض وهو بقاء النوع لانه كانه تركه لحفظ امر النوع لاحتياج المحتاجين في النوع اليه كذلك
في فعله مجانا فانه فيه ايضا اختلال معاش الناس لانه من المفسدين ليس الا وجوبه مع الاجرة فهذا النوع من الواجب واجب كفائي
بشرط بذل الاجرة للشرع قبله وحصل ان حفظ النوع انما اوجب المعاوضة ان التكليف العرفي للكسب مثلا واجب كفائي لا الوجوب
ومشروطية ذلك في عدم الاشكال في جواز الاجرة بالنسبة الى الواجبات الغير القابلة للنيابة مثل غسل الثوب لمن توقف عليه صلوة الواجبة
والحج من الممنوع منه بعرض وكذا وقف الميت وامثالها ذكر العموم ادلة الاجارة فان قلت ان العموم لا يجري المقام اذا كان العمل
عبادة لان المعتبر في العبادات الاخلاص والاجرة منافية له فيما لا اجرة بعد العمل له الا بشرط يقتضي النهي عن ضده والنهي في العبادات
يوجب الفساد فالامر بالاخلاص نهي عن ضده الذي هو اخذ الاجرة فيما لاجرة بعد العمل به بعد الاجارة فالصورة خارجة عن العموم
قلت انه لا فرق بين ان يكون الاخذ غاية للعمل وبين ان يكون سببا للاقدام وما ينافي الاخلاص هو لو كان بطريق الاول واما لو كان الثاني
سببا فلا تنافي بينه وبين الاخلاص والمقام من الثاني فان الاخذ سبب للعمل وداع عليه والغاية تحصيل الطاعة والامتثال لو تم
فلا جرم سبب الاخذ يلزم عدم الخلوص نظرا الى التزامه بعد رفعه والفرق بين القسمين ان الاول تكليف الاجير بحبس بذل الاجرة والثاني
تكليف الغير والاجير يجب عنه بعقد الاجارة وكيفية كان فانه لا اشكال في جواز الاجرة على الواجب اذا كان من هذا القبيل ولكن
تمكينه لا دخل لهذا القسم من الواجب بشيء بالنسبة الى القضاء وانما هو من القسم الاخر وانما الاشكال في الواجبات التي تكون على نفسه كالقضاء
وكفن الميت وغسله ودفنه وامثالها فنقول ان الواجب العيني او كفائي مثل القضاء الذي قد يكون وجوبه عينيا واخرى كفائيا وعلى
التقديرين المختلف الدلالة ممن له الكفاية اولا فالصور اربع كما مر غير مرة المذكورة المبنية نحكيها صورتها فمقتضى القاعدة في الكل
على الاجماع عدم الجواز وذكر له جميع الادلة ان الاجرة او الجعل انما كان في مقابل بذل الاجير نفسه فلا معاوضة وان كان في مقابل العمل المتأخر
فهو ان الاجير مالك له لكونه واجبا عليه وهو لله سبحانه فلا يمكن ان يعوضه بشيء لان العوض يقرب بالتكليف معوض ونقرر آخر
ان الاجرة على ان جعل العمل الواجب عليه عينا فصحته مثل الصلوة لانه صار الواجب عليه بعقد يكون وقت الظهر لنفسه او لان يعمل مثلا
الظهر الثاني من المقيد بوقت الخاص للمستأجر اوغيره ان بعد لمستأجر على المستأجر لهذا الظهر الخاص في هذا الوقت الى في المخصوص بالعمل
الاول المقيد به على الاجير عينا فاخذ الاجرة في هذا المقام لا يخرج به الصورة في الاولى بطلانه او منع في لزوم بيانا انه على او لهما الا بحدوثه
وعقد الثانية لاخر الاجر بالاجر في العرض يمكنه نقله لا للمستأجر المختلفة التكليف لانه على الثاني يلزم ما لا يقبل النقل الى المقام

تنبيه في بيان تفصيل الواجبات التي لا يجوز اخذ الاجرة على ارتكابها

في سفره لا فيما اذا لا يجب عليه وكذا الشهود لكن في المسئلة يرجع الى ما قدمنا في الفرض ... زيادة ونقيصة فانه يجب من باب المقدمة
نظرا الى القاعدة الا ان ... دليلا وارد ... ما ثبت في ادلة وجوب الشهادة هو التكليف ...
المستفاد في ادلة ... ذلك ... لا يخفى عليك ... ما هو مع التمكن ... عن محل البحث

تنبيهات الاول ان المراد في الواجب الذي لا يجوز اخذ الاجرة عليه هو الواجب ...

[illegible]

للعلم مباحا كما يهذا الجزء محمول لحاله اذا اهدا اليه شيء اكرم بحفظه جاز له اخذه وكان ذلك مباحا له وهو الظاهر منه ويكشف عن هذا الحكم ما روي
من جواهر الفتاوى عن ابي عبد الله قال المعلم لا يعلم بالاجر ويقبل الهدية اذا اهدي اليه وما ذكره في قنية الاعتبار قال قلت لابي عبد الله
انما اقرأ القرآن فيهدى الي الهدية فاقبلها قال لا قال قلت ان لم اشارطه قال ارايت ان لم تقرأه اكان يهدي لك قال
قلت لا قال فلا تقبله ولا يخفى ان الوجه في هذا الجزء الاخير الكراهة دون الحظر لان ظاهره يلاحظه ما تقدم من الروايات ان التنزه عن
ذلك اولى وافضل وان لم يكن محظورا وكثير من الاصحاب على عدم التحريم على التعليم فحمل ذلك الا حمله على الكراهة الا ان التحريم لا يستبعد
ان يكون متجها وفاقا للشيخ ومن تبعه من المحققين وتفصيل الكلام في هذا الباب في كتاب المكاسب فلا نطول بها موجب
الملال بها تمام الكلام في الامر الثاني واما الكلام في الامر الثالث وهو في بيان المرتزقين من بيت المال فاعلم ان ما ذكره المصنف هو
انه يجوز الارتزاق من بيت المال ثمانية للمؤذن والقاسم وكاتب القاضي والمترجم وصاحب الديوان ووالي بيت المال فانه يجوز لهؤلاء
الستة والاثنين الاتيين بعدها ان ياخذوا الرزق من بيت المال وذلك لان المذكورين كلهم من المصالح وبيت المال بيت المصالح
الملابس وكذا يجوز الارتزاق منه لمن يكيل للناس ويزن ولمن يعلم القرآن والآداب وغير ذلك مما جعل لمن مصلحة ومن تدريس العلوم الشرعية

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الصور عليكال الوك [illegible]

مصباح في بيان انه هل يجوز للحاكم اي القاضي ان يتفحص في حكم من كان

قبله من القضاة ام لا

٢٢٧

المسئلة الرابعة في بيان مطلبين الاول في انه ليس على الحاكم تتبع ونقض حكم من كان قبله من القضاة وذلك لانه فعل الحاكم الذي قبله فعلا ومقتضى القاعدة حمله على الصحيح وان احتمل الفساد ولم يتيقن بالفساد مضافا الى ظاهر ادلة النصب منه قوله ع اني قد جعلته حاكما وغيره فان مقتضاه عدم جواز التعرض لما حكم به الحاكم لم يقطع بخلافه بل هذا اجماع المطلب الثاني بعد ما ذكر في المطلب الاول لا شبهة فيما قال المصنف ره لكن لو زعم المحكوم عليه ان الحاكم الاول حكم عليه بالجور فهل على الحاكم الثاني ان يسمع كلامه ودعواه ويلزمه النظر فيه ان كان حكم بالحق اولا يسمع وجهان الاول السماع لانه كسائر الدعاوى فالبينة على المدعي واليمين على من انكر لمقتضى عموم قوله البينة على المدعي ان يسمع كل دعوى الا ما يخرج بالدليل الثاني عدم السماع لان ظاهر ادلة النصب يفيد كون الحاكم كالولي يرجع الولي على الحكم والمحكوم عليه فكما انه لا يسمع دعوى المولى عليه على وليه حال ولايته فكذا دعوى المحكوم عليه على الحاكم حال حكومته ومنها ان عدة كلية تنبطق على الولايات نعم لو انكر المولى عليه فعل الولي حال عدم كونه وليا فيسمع وسيلتنا فيه ذات وجهين لانه لو فرض الكلام بالنسبة الى الحاكم المعزول كان من قبيل الثاني وان لو فرض بالنسبة الى غير المعزول كان من قبيل الاول والاول في زمان الغيبة غالبا من قبيل الثاني كان في زمان الحضور الامر بالعكس فالحق في المقام التفصيل بين كون الدعوى على الحاكم المعزول فلزمه النظر وبين الحاكم الغير المعزول فلا وذلك نظرا الى ظهور ادلة النصب مضافا الى لزوم الهرج والمرج لو لم يكن كذلك فكلام المصنف باطلاقه غير تام هذا تمام الكلام في المطلبين وكذا الكلام فيما لو ثبت عنده ان غير الحاكم الثاني ما يبطل حكم الاول فان الحاكم الثاني ابطال الحكم الصادر من الاول فان دون تفصيل في هذه المسئلة سواء كان من حقوق الله او من حقوق الناس خلافا لبعض العامة حيث انه فصل بين حقوق الله فيبطل وبين حقوق الناس فلا يبطل حكيا استنادا في الاول ان للحاكم في حق الله نظرا وفي الثاني انه حق ادمي لا يلزم النظر فيه الا بعد مطالبة المستحق لم لكن الاصحاب لم يفصلوا بين الحقين المسئلة الخامسة في بيان مطالب الاول انه اذا ادعى رجل ان الحاكم قضى عليه بشهادة فاسقين فهل وجب على الحاكم الثاني احضاره اي احضار الحاكم المعزول الا اذا لم يقم المدعي المذكور بينة او لا مطلقا او التفصيل فنقول ان المصنف على انه وجب الاحضار مطلقا كما عرفت لكن قد علمت ان هذا تمسك المصنف لان مفاد البينة على المدعي انه يريد ان عند الحضور يحكم لانه يجب على الحاكم الاحضار وعلى تسليم ان مفاده انه يريد ذكر ان وجب الاحضار لكن نقول ان صور المسئلة ثلث فانه اما ان يعلم الحاكم ان للمدعي بينة واما ان يعلم انه لا بينة له واما انه يشك في وجود البينة وعدمها وتحقيق هذه المسئلة موقوف على مسئلة اخرى وهي ان حال هذه الدعوى هل هي كحال سائر الدعاوى ورجحها كما تنفصل بالحلف لبينة تنفصل باليمين ايضا او ليست كحال سائر الدعاوى وربما تنفصل بالبينة فقط فان قلنا بالثاني فالحق انه لا يجب الاحضار الا بعد العلم بوجود البينة لانه ولا لا بد للحاكم الثاني من تحصيل العلم بوجود البينة للمدعي ثم الاحضار ولا في الصورتين الاخريين فليس له الاحضار وجه واضح لانه بعد ما كان الدعوى لا تنفصل باليمين والمفروض انه لا بينة فيظهر عدم ثمرة في الاحضار الا اللغوية ودعوى انه يحتمل انه لو حضر اقر واعترف فلا يجدي لانه لا دليل على ان احتمال الاقرار منشا لوجوب الاحضار والبراءة هنا محكمة وان قلنا بالاول فالظاهر ما قال به المصنف من انه يجب الاحضار مطلقا لانه بحضوره يمكن فصل الدعوى باليمين فعدم البينة

شرح في انه اذا افتقر الحاكم الى مترجم لاجل عدم معرفته بلسان المتخاصمين او احدهما

فالحق هو الاول ان كون هذه الدعوى كسائر الدعاوى لعموم البينة على المدعي نعم لو علمنا وقطعنا بعدم انفصالها باليمين فعند العلم بعدم البينة فيه لا يجب الاحضار للزوم اللغوية المطلب الثالث في بيان انه لو حضر واعترف فانه ان حضر واعترف بالدعوى فلا اشكال فيه فانه يلزم عليه اقراره لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فهو ضامن لما حكم به لعموم من اتلف مال الغير فهو له ضامن وان لم يكن مباشرا لان السبب هنا اقوى من المباشر وكذا المطلب الثالث في بيان انه ان قال الحاكم الاول بعد حضوره اني ما حكمت الا بشهادة عدلين فان المدعي يقيم البينة على مدعاه فيحكم كما في المطلب الاول فان لم يكن فيجاب الحاكم او لا يقيم بينة فان بقي ان القول قوله مع اليمين او لا او يفتقر الى البينة احتمالات وقولان بل اقوال وجزم اوسطها ذلك الشيخ في المبسوط على ما حكي عنه بلا خير فان الحاكم في تكلفه البينة والا ثبت عليه الحق لانه اعترف بنقل المال الى غيره حيث قال انه حكمت بشهادة عدلين والحال انه هو يدعي تزكية الشاهدين عنده والبينة على المدعي ومحل كلام الشيخ ان قوله في تقنيت الاصحاب بمنزلة قول الوكيل اخذت المال من زيد بوجه صحيح فلو كان ادعاه كذلك فلا شك انه مدع بحكم الاصحاب لان قوله مخالف للاصل استصحاب بقاء المال لزيد وكذلك الكلام بالنسبة الى ما نحن فيه الى ادعاء القاضي الحكم بشهادة عدلين ولذا كما ان ذلك يمنع كون مطلق نقل المال موجبا لضمان بل انما يكون سببا للضمان مع التفريط والاصل عدمه وبان هذا يؤدي الى امتهان الحكام وزهدهم في الاحكام والثاني وهو الذي مال اليه المصنف هنا نظرا الى قوله بعد نقل قول الشيخ في ترجيح اختياره اخر الاقوال وهو يشكل بان الظاهر استظهار الحكام في الاحكام وحكي عن العلامة واكثر المتاخرين اختيار الميل اليه وخلاف انه قول الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وقواه في ذلك الاحتمال الاول فيكون القول قوله مع يمينه لانه يدعي الظاهر كسائر الامناء اذا ادعي عليهم خيانة سواء ضمنك تمسك القائلين بهذا القول هو ان المستفاد من اخبار الباب كون الحاكم امينا وليس على الامين الا اليمين وفيه انا وان سلمنا ان الحكام امناء الا ان المتحقق المتبادر من قوله ليس على الامين الا اليمين هو الامين في الامانات المالكية لا مطلق الامانات الشرعية ولو بالنسبة الى الحكام فالحق في المسئلة هو القول الوسط وهو ان القول قوله من دون يمين لولا الاجماع على خلافه وقد علله نقد بانه الى الشرع لقضاء منصبه مما يحتمل التخلف والا يتمالا وقال ان هذا الوجه نقله الشيخ في طاش بعض العامة وانتخبه الشيخ فخر الدين في شرحه بعد ان رجح الثاني ولا نعلم به قائلا من الاصحاب

هذه المسئلة السادسة فيما اذا افتقر الحاكم الى مترجم لكونه لا يعرف لسان بعض الخصوم او الشهود فاحتاج الى من يعلمه فهل يعتبر في المترجم التعدد والعدالة اولا وتحقيق ذلك موقوف على تاسيس الاصل في المقام بانه هل الاصل في الاخبار ان يكون رواية الا ان يعلم الشهادة او الاصل الشهادة فان قلنا بالاول فقوله بالحق في كل مقام يشك فيه وان قلنا بالثاني فنقول بالعكس فان كان الاصل الشهادة يعتبر فيها التعدد والعدالة وان كان الرواية فلا يعتبر فيها الا العدالة دون التعدد فنقول ان الاصل في كل خبر الرواية لان الشهادة رواية وزيادة ومقتضى العمومات يلحق الرواية وبقوله خرج ما خرج في مقام المرافعات ورفع الخصومات فيعتبر فيه التعدد وبقي الباقي تحت الاصل وتحقيق ان الاصل الشهادة لان الرواية والشهادة ليستا متداخلتين بان يكون احدهما الاعم والاخر اخص بل هما موضوعان متباينان متغايران لكن دليل

٢٢٨

فائدة مهمة بناء على اعتبار التعدد في المترجم لا فرق ان يكون الحق المتنازع فيه مما يشهد بثبوته متوقفا على

رجلين او رجل وامرأتين او اربع نسوة او غيرها

ولعل الاصل لا عبارة فلو شككنا فيها فالاصل الشهادة عملا بالمتفق عليه لانه في كل مقام يكون الاثنان مجزيا ليس يجزي الواحد وكل مقام يجزي الاثنان فلو عمل الخلف بالاثنين فقد برء ذمته من الاشتغال بخلاف ما لو عمل الواحد والحق الثاني ان الاصل الشهادة فاذن نقول انه لم يقبل المترجم الا شاهدان عدلان ولا يقنع بالواحد وضعف الشيخ بانه ينقل قولا الى القاضي يعرفه القاضي فكان في معنى الشهادة بل فيه في افرادها ومثله المزكي ونقول انه مقتضى الاصل كما عرفت تعين الشهادة وان شككنا يجب في ان المورد من افراده اولا والقول بالاعتبار الاكتفاء بمترجم واحد نقله في ذلك عن بعض العامة جهلا ان من باب الخبر وقال ان قول المصنف ره عملا بالمتفق عليه اشارة الى جوابه بانه مع كون اثنين يكون مجزيا بالاتفاق بخلاف ما اذا كان واحدا فيتبع بناء على اعتبار التعدد لا فرق بين ان يكون الحق المتنازع بثبوته متوقفا على رجلين او رجل وامرأتين او اربع نسوة او غيرها لان المترجم وان كان شاهدا لكنه شاهد على اصل الحق بل شاهد على معنى كلام الخصم لو الشاهد هذه المسئلة السابعة اذا اتخذ القاضي كاتبا لتسهيل الحاجة الى كتب السجلات والى ضرات وغيرها وجب ان يكون الكاتب بالغا عاقلا مسلما عدلا بصيرا ليؤمن انخداعه وخيانته عارفا بما يكتبه مراعيا خبرة ونحوها لئلا يفسد ما هنا هو المعروف المشهور بين الاصحاب وان كان مع ذلك فقيها لا يؤتى من جهل كان احسنا وفي ذلك ويستحب ان يكون مع ذلك وافر العقل عفيفا عن المطامع الفاسدة لكيلا يخدع من غيره بمال ونحوه اقول ان ما ذكره ليس شيئا نابيا على ما ذكرو اولا من العدالة والعقل الا ان يكون العدالة بمجرد حسن الظاهر المنكشف على الملكة ولا فملكة العدالة مستلزمة للعفة والستر والخلو عن المطامع الفاسدة ثم انه زاد وان يكون جيد الخط ضابطا للحروف لئلا يقع فيها الغلط والاشتباه وكيف ما كان فان ما ذكره المصنف هو المعروف بينهم بل الظاهر في ذلك عدم الخلاف الا لبعض فعينه من القول بانه لا يشترط في الكاتب الاسلام والعدالة الا ان هنا اشكالا وهو ان ظاهر هذا العنوان معارض لقولهم لا عبرة بالقرطاس فانه لا ثمرة لكتابة الكاتب الا الاشتغال به وحيث لا عبرة بها فاي ثمرة لها فان قلت ان الثمرة هو مجرد التذكر لا ان طريق الثبوت قلت فعلى هذا لا اختصاص بالكاتب الجامع للشروط المتقدمة بل يكفي كتابة الكاتب الخالي عن الشروط المذكورة لكن الانصاف الفرق بين كتابة الكاتب الجامع لما ذكرو بين كتابة الكاتب الخالي عنه من حيث التذكر بل ليست الثمرة منحصرة في كتاب السجلات والمحضرات لان الاحتياج الى الكاتب ربما يكون للكتابة الى المراسلات والمكتوبات الى البلدان وكتابة الخط من حيث احتياجه اليه لحلالة شأنه وكون اخباراته اليه كالحجج بتبليغ الكتب المكتوبة فيحسان يكون كاتبها جامعا لما ذكر المسئلة الثامنة الحاكم ان عرف عدالة الشاهدين او الشهود الذين شهدوا عنده حكم من دون احتياج الى بحث وفحص وتجسس وكذا ان عرف فسقهما اطرح ورد شهادتهما ودون احتياج اليهم الى الفحص والتجسس وان عرف عدالتهما قبل شهادتهما وان جهل الحكم الامرين اي العدالة والفسق بحث وتجسس عنهما لان العدالة شرط للحكم والحكم مشروط والشرط مقدم على المشروط والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيتوقف الحكم المعتبرة والحاصل ان عند العلم بالشرط يترتب المشروط وعند العلم بعدمه لا يترتب وعند الشك يتفحص هذا كله مما لا اشكال فيه ولا قوله وكذا لو عرف اسلامهما وجهل عدالتهما توقف حتى يتحقق ما يبنى عليه من عدالة او جرح وقال

ترجيح

تذكرة في انه اذا اتخذ الكاتب كما انه وجب ان يكون بالغا عاقلا بصيرا ليؤمن انخداعه ام لا

شرح في انه اذا عرف الحاكم عدالة الشاهدين او فسقهما حكم في الاول من غير بحث وطرح في الثاني من دون احتياج الى فحص وبحث

الصغير حتى كان الولي فتحها لكي يحفظ غلوات الغاصب عليه وبين الولي بوجوب الضمان ودفيه الاجماع لتضمنا الخليلي فيه اذا كان

في الخلاف بحكم وبه رواية شاذة ما الكلام فيه يجئ مفصلا في كتاب الشهادات انشاء الله وكيف كان فان ما ذكره المص قبل هذه العبارة
والا اشكال فيه اما الاشكال في موضعين الاول انه عند جهل الحاكم لو سئل التزكية عن الخصم المنكر وزكاه اي
الشاهد فهل يحكم الحاكم ح بشهادته ام لا احتمالان الاول انه لا يحكم لان تزكية المنكر بمنزلة الاقرار بالحق لان الشاهد لا يثبت الحق
وحيث اقر المنكر بتزكيته الشاهد فقد اقر بثبوت الحق فيعطى الحق حينئذ دون الاحتياج الى حكم الحاكم من حيث الشهادة والبينة الثاني
انه لا يكفي ذلك في الاقرار لان المنكر شاهد واحد ولا بد في التزكية من شاهدين وكونها بمنزلة الاقرار لا وجه له لانه لو قطع به للزم انه لو رضى
المنكر بشهادة فاسقين ان يحكم الحاكم بها والحال انه خلاف الضرورة فالحكم امر شرعي له شروط شرعية من دون ان يدور مدار
رضا المنكر وعدمه الموضع الثاني لو حكم الحاكم بالظاهر بشهادة العدلين اللذين ثبتت عدالتهما عنده اما بالخلطة
والاختبار واما بالتزكية ثم تبين فسقهما فذلك اما ان يتبين انه بعد الحكم او قبل الحكم وبعد الشهادة والاقامة او وقت الحكم او لا يعلم
الحال بانه في اي زمان فسق لا اشكال في الصورة الاولى من انه لا ينقض الحكم ح لانه حكم وقع على طبق الشرع جامعا للشروط
والآداب فازالة حرمة النقض تتوجه اليه وكذا الحال في الصورة الاخيرة لانه في هذه الصورة ايضا صدر الحكم من الحاكم بحسب موازين
القضاء جامعا للشروط والآداب فازالة حرمة النقض تشمله واما صورة ما اذا تبين فسقهما بعد الاقامة والاداء وقبل الحكم فالحكم
ايضا عدم النقض لانهما حين الشهادة والاقامة كانا عادلين وما يلزم في الحكم هو كونه بشهادة عدلين وهو هنا المعنى قد تحقق
وعروض الفسق بعد الاقامة فلا يضر كما انه لو شهدا ثم مات او جن فانه لا ينقض الحكم ح يقينا فكذا لو فسق فان زمان
الفسق من هذه الجهة بعينه زمان الجنون والموت واما الصورة الرابعة وهي ما اذا كان الفسق وقت الحكم فالمص ره على انه ينقض
حكمه لان العدالة شرط واقعي فبانتفائها ينتفي المشروط ولكن قد يتوهم عدم النقض ح ايضا لان العدالة شرط علمي ولكن الحق ما ذهب
اليه المص لما قررناه في محله من ان الاصل في الشروط ان يكون واقعية هذا تمام الكلام في قول المص ره ولا يجوز التعويل في الشهادة على حسن
الظاهر فيه اشكال لانه ان كان يقول به لا باعتبار الملكة في العدالة اولانه يفصل بين الرافعات وغيرها ويقول في غيرها بحجية الظاهر
وفي الرافعات بالملكة وعلى التقديرين يشكل الثالث فلان العدالة امر واحد لا تتفاوت بالنسبة الى الابواب واما الاول
فلانه على الملكة ايضا حسن الظاهر طريق فعدم الاكتفاء به موجب للعسر والحرج اولا ومخالف للاصحاب ثانيا لانهم على طريقيته
على الملكة ايضا ومخالف الاخبار ثالثا فانها ايضا دالة على اعتباره لا من باب الطريقية او لكونه نفس العدالة هذا وينبغي ان يكون
السؤال عن التزكية اي تزكية الشهود سرا لانه ابعد من التهمة فانه لو سئل التزكية جهرا لكان المزكي لدواع نفسانية مثل الخوف
يمتنع عنه لا يغير ذكر بخلاف ما اذا سئل التزكية سرا فانه ح لا يتطرق عليه الف ونقول ان استحباب السؤال عن التزكية
سرا لا كلام ولا اشكال فيه واما الكلام في انه وجه التعليلات المذكورة او غيرها التي انها علة لان غايتها اولوية وذكرها في الاخبار
الشرعي فلا يثبت بهذه الاستحسانات والاولويات ولا نص خاصا ايضا على الاستحباب المذكور فالاستحباب انما هو بحكم العقل
العاقل في الشارع في ازالة السئ والتقريب ان التزكية سرا راجح يقينا فتركه مرجوح والقوة العاقلة حاكمة بفعل الراجح
وترك المرجوح فيثبت انه في تزكية الشاهد وجرحه اقوالا فقيل بثبوت العدالة والجرح كليهما مطلقا من دون تفسير

تفسير وهو على الشيخ في ف وقيل بصحة بوجوب التفسير مطلقا وهو قول ابن الجنيد على ما في لك وقيل هو المش بالتفصيل بين العدالة فتثبت
ان العدالة مطلقا من دون تفسير ويفتقر الجرح في تزكيته الى الموقف الباطنة اعتقاده لانه لا يمكن الا بخبر بدونها غالبا كما في لك ثم قال وربما
كان حسن الظن ورفقه وشدة الاحتياط مع احوال الناس مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقادم مبني على الغالب فيجب الجرح
فانه لا يثبت الا مع الجرح الاسم او وجه التفصيل المذكور من المش هو ان العدالة يصعب التحرز عن اسباب الفسق وهي كثيرة يعسر ضبطها
وعدها ولا الجرح فلانه قد يعتقد الجارح الجرح بما ليس بجرح في نظر غيره وذلك لان المذاهب في ايجاب الفسق مختلفة فلا بد من البيان ليعمل الحاكم في اجتهاده
وفيه ان ما ذكر متطرق بالنسبة الى العدالة ايضا لان فيهم ما اختلف في اسبابه كالفسق فالفرق تحكم ومن هنا ظهر وجه قول ابن الجنيد
من لزوم التفسير مطلقا ولكن الحق في المسئلة هو القول الاول الذي ذهب اليه الشيخ في ف وهو ثبوتهما مطلقا من دون الاحتياج الى التفسير
وذلك نظرا الى قاعدة حمل قول المسلم كفعله على الصحيح الواقعي لا الصحيح في نظره كما في نظائر المقام مثل الشهادة على ان الدار الفلانية لزيد
فانه يحمل على الملكية الواقعية والحال ان اسباب الملك مختلفة فلعله باعتقاده صارت الدار ملكا لزيد ولا يرى الحاكم صحته والحال هو يرتب
صحته والحال انه يحكم بالشهادة من دون ان يفسره وهكذا في غير مورد كما لا يخفى ومن هنا علم صحة ما في المكان من ان الجرح ايضا يثبت مطلقا
من دون الاحتياج الى التفسير كالعدالة واعلم انه لا يجوز الجرح الى التقادم الموقف الباطنة كما كان هنا محتاجا اليه في العدالة ويكفي العلم
بوجه الجرح سواء حصل بالمعاينة او بالسماع كما لو رآه يفعل المخرج عن العدالة او سمع منه الاقرار بمعصية او قذف او نحوها او سمع
من غيره ما يوجب العلم بفسقه الى غير ذلك هذا ولو اختلفت الشهود في الجرح والتعديل بان يقول البعض انه عادل والبعض
الآخر انه فاسق قال المص ره قدم الجرح لانه شهادة بما يخفى على الآخرين الا ان هذا الكلام غير تام وتفصيل الكلام ان هنا صور
الاولى ان كلا من المعدل والجارح يطلقان الكلام كان يقولا عادل او فاسق الثانية ان يقول المعدل اني ما رأيت منه
المعصية والجارح يقول اني رأيت منه المعصية الثالثة ان المعدل يقول اني رأيت منه المعصية في الوقت الفلاني الا
انه تاب منه فالآن عادل والجارح يقول اني رأيت انه عصى في الوقت المذكور وكلام المص انما هو تام بالنسبة الى الصورة
الثانية لعدم التعارض في الحقيقة ولتقييد المص ره واما الصورة الثالثة فقول المعدل متبع لعدم التعارض ايضا واما الصورة
الاولى فيحتمل ان الا ان مقتضى الغلبة ايضا تقديم قول الجارح لان الغالب في العدالة ان المعدل لا يتفحص فيقول قولا
بحسب الظاهر فلو كانت امثال هذه الغلبة معتبرة فيقدم الجارح ح اجتهادا والا فمقتضى الاصل الفقاهتي عدم جواز
الحكم ولازمه تقديم الجارح ايضا ولو تعارضت البينتان في الجرح والتعديل لما سبق ان الفرق بين هذا العنوان
والعنوان السابق هو قوله ولو اختلف الشهود الخ وفي بعض نسخ الشرايع ليس لهذا العنوان الاخير فيجاب بامكان
الفرق بان المقصود من العنوان السابق هو الاختلاف من دون التعارض كان يقول المعدل ما رأيت منه المعصية فهو عادل
معولا على الاصل ويقول الجارح رأيت منه المعصية فيقدم الجارح ح لانه لا تعارض بينهما حقيقة كما مر بيانه والمقصود
من هذا العنوان الاخير هو صورة الاختلاف مع التعارض كان يقول الجارح رأيت منه المعصية في الوقت الفلاني ويقول
المعدل انه في ذلك الوقت كان نائما هنا وجه الفرق وكيف كان ففي تلك الصورة اي التعارض قال الشيخ في الخلاف بانه

العير علينا كال الوكى ... لكي يحفظ خيلوت الغاصب عليه وبين الولي بوجب الفتوى . وفيه الاحلاف لزمان الحليلي فيها اذا كان

تنبيه انه هل يجوز تفريق الشهود بمعنى اباحة التفريق في صورة لم يكن محل الريب ام لا
بعد ما عارضت البينتان وقف الحاكم لانه لا مرجح لاحدهما وقول المص ره انه لو قيل بالعمل على الجرح كان حسنا لا وجه له فان قلت
ان الوجه له الاصل الفقاهتي من اصالة عدم نفوذ الحكم وما شابهها مما لازمه تقديم قول الجارح قلت انه على هذا الوجه لا اختصاص
بقول دون قول بل بتلك الاصالة من جهة الفقاهة ح معمول بها عند الكل حتى عند الشيخ ومراده بالوقف هو في مقام الاجتهاد
فان قلت ان المتعارض صورتها احدهما مر والثانية ان يطلقا كان يقول احدهما انه عادل والآخر انه فاسق فيمكن
حمل الاطلاق ليخرج عن التعارض بان يكون مقصود كل منهما نفي الآخر في صور الغلبة السابقة فيقدم الجارح اجتهادا قلت انه على هذا
الوجه ينبغي ان يقول المص ره لو اطلقا واحتمل التعارض ففي تقديم الجارح حسن لانه لو قيل بعد ان هنا التاسعة من
المسائل في بيان مطلبين احدهما انه هل يجوز تفريق الشهود بمعنى اباحة التفريق في صورة لم يكن محل الريب اولا الثاني
انه لو كان المقام مقام الارتياب مثل توهم غلط الشهود لخفة عقل ونحوها فهل يستحب تفريقهم بان يفرقهم ويسئل كل واحد
منهم عن مشخصات الواقعة من المكان والمحلة والبلد والسنة والشهر واليوم والصباح والمساء الى غير ذلك من مشخصات الواقعة
باعتبار زمان التحمل او مكانه كان يسئل انه تحمل وحده او كان معه غيره وانه كتب شهادته اولا وانه كتب اولا او ثانيا
الى غير ذلك ففي مقام الريب هل يستحب ذلك اولا فالمص ره حكم على الاطلاق في المطلبين حيث قال لا بأس بتفريق الشهود
ويستحب فيما لا قوة عنده الا ان التحقيق في المسئلة موقوف على ذكر صور الاولى ان يكون التفريق قبل الشهادة وقبل
التزكية الثانية ان يكون قبل الشهادة وبعد التزكية الثالثة ان يكون بعدهما وقبل الحكم وعلى التقادير الثلثة اما ان
الشهود من ذوي الشئون او من غيرهم فهذه صور ست اما الصورة الاولى والثانية اذا كان الشاهد من ذوي الشأن فالظاهر عدم
جواز التفريق مطلقا لا في مقام الريب ولا في غيره وان كان مقتضى الاصل الاباحة هذا اذا صار التفريق سببا لكسر
قلوب الشهود وموجبا لهتك حرمتهم فالتفريق غير جائز لعروض هذا لانه يصير اهانة لهم فيكون حراما وكل لو لم يوجب
التفريق الاهانة ولا الكسر لقلوبهم وشأنهم فالظاهر اباحته وابقاءه تحت الاصل وكذا يجوز التفريق في تلك الصورتين
اذا كان من غير ذوي الشئون لانهم ليس من شأنهم ان ينكسر قلوبهم بالتفريق هذا بالنسبة الى جواز التفريق واما استحباب
التفريق فلا دليل عليه في هذه الصور الا في حال الريب للقاصر واما الصورة الثالثة فنقول انه لا يجوز التفريق الا اذا
كان التفريق موجبا لانكسار قلوب ذوي الشئون فواضح واما في غيره فلعدم جواز تأخير الحكم وكونه واجبا فوريا على اطلاق
كلام المص ره لا وجه له لما ذكرنا على ضعف التمسك باطلاق روايات الباب الجواز مطلقا مثل ما روي ان سبعة نفر خرجوا
في سفر ففقد واحد منهم فجاءت امرأته الى علي ع وذكرت ذلك له فاستدعاهم وسألهم فانكروا ففرقهم واقام كل
واحد منهم الى سارية ووكل بهم من يحفظهم ثم استدعى واحدا وسأله فانكر فقال علي عليه السلام الله اكبر فسمع الباقون فظنوا
انه قد اعترف فاستدعى واحدا بعد واحد فاعترفوا بقتله فقتلهم علي عليه السلام ومثل ما ورد من فعل داود على نبينا وعليه
السلام فان عدم الجواز بالنسبة الى بعض الصور حيث كان له دليل وارد فلا وجه لاطلاق الاخبار مضافا الى ان قضية الحال المنقولة
اليها في رواية علي عليه السلام فلان موردها المنكر لا الشهود على انها قضية في واقعة وكذا رواية داود فلا يمكن الاستدلال
تم الجزء

مطلب في تعيين كيفية الحكم حكم القاضي والمفتي

النظر الثالث في كيفية الحكم وفيه مقاصد الاول من المقاصد في وظائف الحكم وهي سبع الاول يجب
التسوية بين الخصمين المتنازعين في السلام والجلوس والنظر والكلام والانصات والعدل في الحكم الكلام في عبارة
الحصر به اولا في تحرير محل النزاع ثم في تحقيق المسئلة اما تحرير محل النزاع فهو من جهات الجهة الاولى في بيان محل
٢٣٠ التسوية بحسب الاعتبارات وجوبا او استحبابا على القولين في المسئلة فنقول ان التسوية واجبة او مستحبة اذا
كان الخصمان مسلمين او كافرين واما اذا كان احدهما مسلما والآخر كافرا فلا يجب التسوية اتفاقا ولما روي ان
عليا ع جلس بجنب شريح في حكومة له مع يهودي في درع وقال لو كان خصمي مسلما لجلست معه بين يديك ولكني سمعت
رسول الله ص يقول لا تساووهم في المجلس الحديث فعدم وجوب التسوية بين المختلفين كفرا واسلاما في المسئلة المفروضة
الجهة الثانية في معنى التسوية باعتبار المتعلق وهي بالنسبة الى غير الجلوس واضح المفهوم لا في الجلوس فهو
كما في لك ان معناه هو الجلوس بين يدي الحاكم كما هو يجب ان الجلوس بين يدي الحاكم ثم علله بقوله لما فيه من التسوية
بينهما من سهولة النظر اليهما والاستماع لهما انتهى وفيه انه لو كان المراد انحصار التسوية الجلوسية فيما ذكره ان يجب
عند الحكم فلا يمنع جواز ان يكون التسوية الجلوسية بغير هذا الوجه كان يجلسا بعيدين من الحاكم متساويين فلا
دليل على الانحصار لا شرعا ولا عرفا وان اراد انه احد افراد التسوية فنعم الوفاق الجهة الثالثة
في انه هل يجب التسوية او يستحب مطلقا سواء كانا بانفسهما اختارا الجلوس ام لم يكن فعلى هذا لو جلسا باختيارهما لكن
لا على سبيل التساوي فيجب على الحاكم اقامتهما واجلاسهما على التساوي او لا بل يجب او يستحب في صورة ما اذا [اويستحب]
لم يختارا انفسهما الجلوس كان كانا ماشيين فاجلسهما الحاكم فيجب او يستحب التسوية نظرا من الشيخ في المرام انه لا دليل
على التعميم والحكم مقصور على صورة ما اذا لم يختارا انفسهما الجلوس وفيه ان الدليل الدال على التسوية وجوبا او
استحبابا بل الملاقاة حالات الفتوى لا عام او مطلق فهذا يكفي للتعميم هذا اولا وثانيا انه لا اقدح في الاستحباب
الاستحباب فان الوجوب التسوية على الحاكم حال اختيارهما بعد جلوسهما بانفسهما غير متساويين يكشف فيه تسامح
عن الحكم بمقامهما هذا اذا كان في اثناء الدعوى يشترط جلسا باختيارهما غير متساويين فان الاستصحاب ح يجري واما اذا جلسا
قبل اثناء الدعوى في الجلوس انشاء فالاستصحاب وان كان لا يجري لانه لا وجوب سابقا ح حتى يستصحب
بل اصالة عدم وجوب التسوية قبل انشاء الدعوى وكونها حالة كحال سائر الناس الى المجالس في مجلس الحاكم الا
انه يتم الكلام بضميمة عدم القول بالفصل ولو رضي الخصمان بعدم التساوي في المجلس فعلى القول بوجوب التسوية
هل يجب في تلك الصورة ايضا على الحاكم التسوية بينهما وبينهما في الجلوس او لا تنبني المسئلة على ان التسوية
من الحقوق او من الاحكام فان قلنا بالاول فلا يجب لان الحق يسقط لو اسقطه ذو الحق وان قلنا بالثاني في
فلا يسقطوا ان رضي الخصمان فيجب التسوية ايضا ولكن الحق في المسئلة الا ان يحكم علم انه حق فيحكم به والا فالحكم
بكونه حكما فيجب فيه ... وكونه ... مشكوك ... الاصل ... مقتضى
الاستصحاب ... التسوية ... الاحكام للاستصحاب وجواب التسوية ... الثابت ... الحكم ...

العير علينا كال الوكى ... لكي يحفظ خيلوت الغاصب عليه وبين الولي بوجب الفتوى . وفيه الاحلاف لزمان الحليلي فيها اذا كان

الشرى بعدم التادر ومن هنا الخلت مسئلة اخرى وهو انه هل يجوز الصلح على حق الرجوع اولا فان قلنا بانه من الحقوق فيجوز
وان قلنا بانه من الاحكام فلا يجوز وحيث انه مشكوك كونه من الحقوق او من الاحكام فنرجع الى الاصل ومقتضى استصحاب
عدم تعلق الترجيح كونه من الحقوق فيول الصلح عليه الجهة التي يعتبر على القول بوجوب التسوية هل يجب مطلقا وان اختلف الخصمان
في الشرف كان يكون احدهما ذا شرف والاخر غير ذي شرف اولا بل وجوبها مقصور على صورة تساويهما في الشرف وعدمه كما ان
وجوبها مقصور على صورة تساويهما في الكفر والاسلام على ما عرفت في الجهة الاولى وقد يقال بالثاني نظرا الى ظهور الادلة الدالة
على التسوية فانها منصرفة الى صورة كون المتخاصمين متساويين في جميع الجهات بل في صورة الاختلاف في الشرف يجب
الاهانة ذي الشرف لو وقعت التسوية بينهما هذا وقد يقال بالاول لعدم الفرق بينهما في مقام المرافعة بل في المرافعة
والحضور في مجلس الحاكم للمخاصمة مكروه على الشرفاء وقد ورد ان في المخاصمات لقحما فلو اقدم ذو الشرف على المرافعة
فاسقط حقه من التسوية وان استلزمت التسوية الاهانة لانه الجاني اقدم عليها الا ان يكون الاهانة بحيث
لم يجز ان يرضى في عدم التسوية لا لدليل وارد وهو حرمة الاهانة مضافا الى تقليب الرواية المتقدمة في قوله عليه السلام
هو مثلك جالست معه بين يديك فانه صريح في ان المفاخرة تحقق الى الاسلام فقط فما بيان الى محل النزاع واذ
قد عرفت ذلك فاعلم ان المسئلة ذات قولين احدهما وجوب التسوية وهو المشهور والاخر استحبابها كما ان الى
سلار وجماعة كالحلبي والفاضل في ثف حيث حكموا بالاستحباب في قواعد العلامة في المختلف كما في الرياض ونسبه في الرياض الى ظاهر
الشهرة المطلقة الى الشهيد في الكتابين المسالك والروضة واورد الشيخ في الجواهر عليه بان ما علم ان عبارة الشهيد
في ذلك لا دلالة لها على الشهرة المطلقة لانه نسب هذا القول الى الاكثر ونقول انه وان كان النسبة كما يقول الشيخ
الا ان المراد من الاكثر امثالهم كما لا جود في عبارات امثال هؤلاء الفقهاء هو الشهرة ويكشف عنه عبارته في الروضة
فانها صريحة في الشهرة فانه هناك نسب الى المشهور كما لا يخفى على من لاحظ الجميع واقتصر في غير ذلك وتحقيق الكلام في المقام
موقوف على بيان ان القاعدة ما ذا تقتضي فنقول ان مقتضى القاعدة وجوب التسوية وذكر لوجهها الاول
ان عدم التسوية خلاف للمروة وهو منافي للعدالة موجب لاقتضاء ان يكون عادلا لان العدالة يشترط فيها وشرط
فيجب عليه التسوية مقدمة لما يتوقف عليه القضاء لا يقال ان كون التسوية مروة مسلم لكن خلافها خلاف المروة
اول الكلام وكم من امر هو من مقتضيات المروة وخلافها مثلا لبس الرداء مروة لكن تركه ليس خلافها وهكذا وما نافي
العدالة هو ترك منافيات المروة لا ان تحصيل المروة واجب مقدمة قلت انه لا شك في ان خلاف
التسوية في بعض المقامات خلاف المروة وحيث كان تركه واجبا في هذا المقام فيتم في غيره بعدم القول بالفصل
الثاني من الوجوه ان عدم التسوية موجب للتهمة قطعا وترك التهمة عن ان الاحتراز عنه واجب
لقوله عليه السلام اتقوا مواضع التهم فتقتضي القاعدة لوجهين المذكورين التقريب وجوب التسوية مضافا الى الاخبار
منها القوي الصحيح بالحسن بالحرب الجمع على تصحيح رواية ما في الرياض قول على الشريح ثم واس بين المسلمين بوجهك
ومنطقك ومجلسك حتى لا يطمع قريبك في حيفك ولا ييأس عدوك من عدلك ومنها القوي بالسكوني وصاحبه اي

ان المرفوع من ابتلى بالقضاء فليواس بينهم في الاشارة والنظر والمجلس وفي مثل ان الشرع يهراق يغاف خصم الا ومعه خصمه وفي النبوي
منها تلك ان حفظهن وعلمت بهن كفتك ما سواهن وان تركتهن لم ينفعك شيء اقامة الحدود على القريب والبعيد والحكم
بكتاب الله والقسم بالعدل بين الاحمر والاسود ووجه دلالة الروايات على الوجوب واضح فانه ظاهر
الامر المفيد للوجوب وان كان بعضها بلفظ الخبر الا انه في حكم الامر كما هو ظاهر الوجوب وقد نوقش فيها بوجوه الاول
ضعف مرجحيتها السند ان قلت ان الجملة منها معتبرة بحجية بعضها كما في الرياض قلت انه مناف لما في الجواهر رداعلى السيد
في الرياض ان حجية البعض مسلمة ان قلنا انه لو كان بعض رواة الخبر من اصحاب الاجماع فهو معتبر والتحقيق خلافه لانه انما يثبت
البعض فيما من اصحاب الاجماع لا يوجب الاعتبار كما قررنا في علم الرجال وايضا عن المناقشة ان ما قال في الجواهر وفي الرياض انما ينطرق
بالنسبة الى الرواية الاولى لامدخلية له بالنسبة الى المروات وان قطعا قطعنا النظر عن الرواية الاولى يكفي لنا ان نقول بكفاية
البواقي فان رواية السكوني والنوفلي معتبرة على ما صرح به الشيخ في العدة مع ان ما قال في الجواهر من ان التحقيق خلافه فضلا
عن انه لو كان لا يجبر الشهرة فلا تنفع في الروايات من جهة الحجية مع ان القائلين بالاستحباب ايضا متمسكون بهذه الروايات
الا ان يقال انه من باب التسامح في ادلة السنن الثاني ان الامر في الروايات مستعمل في الندب وان كان حقيقته الوجوب
لما قال صاحب المعالم من ان كثرة استعمال الامر في كلمات الائمة في الندب صارت موجبة لمساواة احتمال الندب مع احتمال الوجوب
من غلبة الندب فلا بد من التوقف مضافا الى خصوص المقام لانه في مقام الاداب والجواب انه قرر في الاصول ان ما ذهب اليه صاحب
المعالم من منع المساوات والغلبة ومنع التوقف انما سلم المساواة والغلبة هذا الثالث انما نوقش بالنسبة الى خصوص
رواية نهي النبي ان يضاف خصم الا مع الخصم الاخر ان النهي منها محمول على الكراهة بضرورة اتفاقهم على جواز الضيافة فالاستدلال بها لحرمته
لا وجه له وفيه ما لا يخفى فان مستندهم فيه انما ما اذا ظهر انتحال الدعوى وجزما وحمل اتفاقهم على جواز الضيافة انما هو قبل
تحرير الدعوى ويدل على ذلك مورد الرواية فانه يعد انه اضاف مولانا امير المؤمنين عليه السلام شخصا واقام عنده زمانا طويلا ثم اظهر
دعواه مع شخص اخر فاخرجه امير المؤمنين عليه السلام قائلا انه نهى النبي الخ فان هذا اقوى شاهد لما قلنا من ان التسوية في جميع انواع
الاكرامات حتى في رد السلام حيث قالوا انه لو سلم احد الخصمين او لو اضاع القاضي لملك جنبيته حتى يسلم الخصم الاخر ثم رد عليهما
اقوى دليل على عدم جواز ضيافة احد الخصمين دون الاخر والحال ان الضيافة من اعظم الاكرامات على ان العلامة في التحرير جعل مسئلة
الضيافة بانها لا يجوز فانه الظاهر من تعبيره لا يجوز عدم الجواز مطلقا الرابع ما نوقش فيه من خصيصة الدليل عن المدعى فان المدعي
وجوب التسوية في جميع انواع الاكرامات والمذكور في الروايات خصوص الكلام والاشارة والنظر والجلوس واشباهها
ما الا انه يصح او الجواب عنها اولا ان في بعضها ما يدل على المدعى بنحو العموم مثل الرواية المشتملة على القسم بالعدل بين
الاحمر والاسود وثانيا فيها ظهور كون المذكورات من باب المثال وثالثا عموم التعليل في بعضها وهو قوله حتى لا يطمع الخ ورابعا
عدم القول بالفصل ثم لم نر من فقهاء المسئلة الا المعترض ولعله من باب الاعتراض فقط مع تمام الكلام في وجوب التسوية في
الامور الظاهرة ولا في غيرها فقالوا انه لا يجب التسوية في الميل بالقلب وعلله تارة بان الحكم على القلب غير مستطاع
في الامور القلبية كالحب والبغض بان يكون الحب لاحد الخصمين دون من الامور الاضطرارية الغير المستطاعة ولكنه عليه نظرا

٢٣١

الماورد من الاخبار بوجوب الحب لمولانا ولذريته من الرسول والائمة وشيعتهم فان قلت بالفرق بين المقامين فان الامر بالحب
والنهي عن البغض كما ورد ايرجعان الى مقدمات الحب او البغض او تحصيل تحصيل الحب والبغض من المهمات ولا بعد في وجوده
فيما اضطراريا وكلامهم في هذه المسئلة بالنسبة الى غير المقدمة بعد وجود المقدمة المتقدمة وهو اضطراري غير مستطاع قلت
نعم هذا لم لا نقول يتبعها في المسئلة كيف فيمكن ان نقول يجب التسوية على الحاكم في الامر القلبي بعد بتهيئة اسباب التسوية وازالة
ما يوجب الحب او البغض لاحدهما على ان التعليل المذكور منافي حكمهم بالاستحباب فلو كان اضطراريا لم فلا تفاوت فيه نظرا
الى الحكمين فالاولى الاستدلال لعدم وجوب التسوية في الميل القلبي اولا الى الاصل لان الوجوب هنا محل شك والاصل
عدمه وثانيا بعدم انصراف اخبار التسوية الى الامور القلبية في بعضها نص لا يخرج في الميل القلبي مثل قوله حتى لا يطمع ثم ثالثا تعدد
ان الميل القلبي كما ليس ولا فكر من كونه عسرا وقد نقله وقد يتمسك بوجوب التسوية نظرا الى ما ورد عن مولانا الباقر عليه السلام مضمون
الرواية انه كان قاض في بني اسرائيل يقضي بين الناس فلما قرب اجله اوصى الى زوجته بانه اذا مت فغسليني وكفنيني وادفنيني
ثم اكشفي الغطاء عن وجهي فلما مات القاضي فعلت ما اوصاها به فلما كشفت الغطاء رأت دودا يدخل في منخره ويخرج منه الى
الاخر ثم اللية فنمت فرأت في منامها زوجها فالته عن قضية الدود فاجابها ان في بعض حكومات بين المتخاصمين قلت في
نفسي اللهم اجعل الحق لهذا دون ذاك واجبت ان يكون الحق لاحدهما فقضية الدود لهذا الميل القلبي هذا مضمون الرواية
ومن هنا كون في الجواهر فان مفاده وجوب التسوية بين المتخاصمين حتى في الميل القلبي وفيه اولا ان هذا لو سلم الحال من خصائص الامم
السابقة اذ مقتضى الاصل في كل مقام شك بالنسبة الى الحكم من الاحكام الثابتة في غير شريعتنا بانه هل نسخ في شريعتنا اولا النسخ
لا قرينة على ان هذا الحكم ليس لانه مقام شك والرواية لا تدل على ثبوته لاحتمال اختصاصه ببني اسرائيل وثانيا ان المعصوم نقل
الرؤيا وهي ليست بحجة فثبوته في بني اسرائيل ايضا غير معلوم الكلام فان قلت ان ذكر الامام عليه السلام لهذه القضية يدل
على حجيتها قلت انه لعله من باب الارشاد والموعظة كما هو الظاهر من نظائر القضية فتبين عن الاول بعد ما قد
عرفت سابقا من انه لا يجب التسوية بين المتخاصمين وانما يجب التسوية مع التساوي في الاسلام او الكفر وانه لو كان احدهما مسلما
والاخر كافرا جاز ان يكون الذمي او غيره من اقسام الكفار قائما والمسلم قاعدا او اعلا منزلا فهل الحكم النسبة الى الجلوس
ظاهر قد يقرر وجهه وهو قول على عليه السلام لشريح لو كان خصمي مسلما لجلست معه بين يديك وغيره ولا في غير الجلوس من انواع
الاكرامات فلا يجب التسوية ايضا او يجب وجهان نظرا الى اصالة وجوب التسوية خرج ما خرج وهو التسوية في الجلوس وبقي
الباقي تحت الاصل بل صرح الاصحاب بعدم وجوب التسوية في خصوص الجلوس يدل على ذلك فلو كان الحكم اعم منه لما
اقتصروا عليه على ان عموم العلة في قوله حتى لا يطمع قريبك في حيفك ان دليل عليه الا ما خرج ونظرا الى ما عن الشهيد الثاني
في ضعه بانه لا يجب التسوية مطلقا في جميع انواع الاكرامات حيث وجد بما الشرف الا الاسلام والاخر الى ما في الرياض احتمالا حيث قال
ويحتمل قويا تعديه الى غيره من وجوه الاكرام وفاقا للشهيدين الثاني نظرا الى الاصل واختصاص النصوص الموجبة للتسوية بحكم التساوي
وغيره وهو اختصاص المورد بكون المتخاصمين مسلمين كما في الرياض وان الاولى بغير موضوع المسئلة اشهر وفيه ما لا يخفى فان
بعض الروايات وان كان مورده عنه غير موضوع المسئلة مثل ما هو مشتمل لقوله فليواس بين المسلمين الا ان بعضها الاخر عام

عام مثل المشتمل على القسم بالعدل بين الاحمر والاسود بل مقتضى عموم العلة المذكورة عدم الاختصاص فالتادر المدعى منهم
فعلى ذلك الاوجه الاول اي وجوب التسوية في الباقي من وجوه الاكرام القريب الثالث الكافر هل هو يعم جميع اقسام
الكافر او يختص بالذمي قال بعضهم بانه في خصوص الذمي فان وجوب التسوية انما هو بالنسبة اليه لكونه مورد الرواية وان الباقون فهم
باقون تحت الاصل فيجب التسوية بينهم وبين المسلم وعن الجواهر ان الذمي بعينه كان مورد الحكم المذكور فغيره بطريق اولى ضرورة
تفوقهم على غيرهم اذ ليس المحكومين جلية احوالهم ودمائهم بخلاف غيرهم فان اموالهم ودمائهم حلال فكيف يجب التسوية النسبة
الحربي هو اسوء حالا من الذمي ولا يجب التسوية النسبة الى الذمي والحق ليتم هذا الوجه الاخير الفرع الثالث لو كان الخصمان
مسلمين مختلفين في المذهب كان يكون احدهما من العامة والاخر من الخاصة فهل يجب على الحاكم التسوية بينهما او لا وجهان نظرا الى
ان الاصل وجوب التسوية خرج ما خرج وهو الكافر وبقي الباقي والى انه ورد عنهم عليهم السلام النهي عن مراودتهم ومودتهم وانهم
ملعونون الا من باب التقية فانه يجوز المراودة لكن الاوجه الاول لما ذكرنا من ظهور الاخبار والاخبار الناهية عن المراودة
والوداد لا مدخلية لها بالنسبة الى المقام بل مقتضى بعض الاخبار الاخر خلافه ومن الامر بعيادة مرضاهم وحسن المعاشرة
معهم والحضور في جماعتهم حتى يقولوا رحم الله جعفرا نعم ما ادب اصحابه حملا على النهي عن الميل القلبي والوداد الباطني
بمعنى عدم توجيه الاسباب الموجبة للوداد والحب كما لا يخفى الوظيفة الثانية للحاكم والحكم قالوا لا يجوز ان يلقن
الحاكم احد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه ولا ان يهديه لوجوه الحجاج والكلام في هذه الوظيفة في مقامين الاول في
معنى التلقين الثاني في الدليل الدال على حرمته اما الكلام في المقام الاول فنقول ان معنى التلقين بحسب
لفظ عرفا واستعماله في غير المقام هو القاء اللفظ الموجب لغلبة احد الخصمين على الاخر وهذا اخص من الاهداء فان معنى الاهداء
عرفا ايصال المعاني الموجبة للغلبة بأي طريق يكون الايصال ولذا لو قال الحاكم للواسطة طريق الحجاج بان يقول الواسطة
للخصم او كتب الى الخصم ما يهديه او اشار اليه او نحو ذلك لا يقال انه لقنه عرفا فعلى هذا لمن اردف التلقين كالمصنف وغيره مثل
العلامة في القواعد ليس المراد منهم التغيير بل عطف الاعم على الاخص بطريق الترديد ودفع الوهم بالمتلقين وقد اقتصر عليه دون
الاهداء فليس لنا ان نقول بحرمة الاهداء مطلقا بعد سلفه للتلقين واما الكلام في المقام الثاني فقالوا انه لا دليل
على حرمة التلقين من اصل وقاعدة ولا من كتاب ولا سنة الا الاجماع والاتفاق المدعى من كلام غير واحد من الاصحاب
معتضدا بتعليلين ممن اجاز ذلك لما في العرف من شرع القضاء لانه شرع لقطع الخصومات والقاضي منصوب لسد ابوابها
فلو جاز التلقين لكان موجبا لفتح هذه الابواب فيلزم نقض الحكمة الباعثة لشرع القضاء هكذا قالوا ونقول ان لا
للمناقشة فيهما لا اولا فلان قولكم لا دليل للمسئلة الا الاجماع لا وجه له لامكان ادراج المسئلة تحت المسئلة التي يعم
فيشملها دليلها من الاخبار فان تلقين احد الخصمين موجب لعدم التسوية بينهما وهو حرام بالاخبار المذكورة بدلالة في
بعض الاخبار وهو قوله حتى لا يطمع الخ عموما شاملا للتلقين وحرمته كما لا يخفى واما ثانيا فلان التعليل المذكور اعتبار
مربوط بالتلقين وسد باب فتح الخصومة بهذا قسم انه هل يجوز للحاكم ان يستفسر من احدهما بحيث يوجب الغلبة لاحد
الخصمين على الاخر وان لم يقصد التلقين اولا الظاهر الجواز لانه لا وجه لعدم الجواز الا ان يندرج تحت التلقين

٢٣٢

الضيف... كالولي كي يحفظ حيلولة الغاصب بينه وبين الولي بوجوب ... ودفعه الاحوال ... الحليلي فيما اذا كان

الضيف... كالولي كي يحفظ حيلولة الغاصب بينه وبين الولي بوجوب ... ودفعه الاحوال ... الحليلي فيما اذا كان

وهو ليس بتلقين يقينا ثم اعلم انه لو علم الحاكم ان الحق مع احد الخصمين وكان المحق قاصرا عن اثبات حقه فهل يجوز له تلقينه طرق الاثبات
اولا الظاهر عدم الجواز لعدم دليله وذلك لظهور الاجماعات المنقولة واطلاقها وثانيا للعلة الاعتبارية المذكورة فان قلت
ان التلقين في مثل المقام اعانة على البر وهو مندوب قلت يرد دليله صحة التلقين على ادلة المعاونة لخصوصية الاول
وعمومية الثانية والخاص مقدم على العام فان قلت ان عدم التلقين في المقام يوجب تضييع حق ذي الحق وهو حرام قلت
لا نسلمه جزء القضاء بالعلم فيقضي لذي الحق بعلمه فيحق حقه ثانيا لو فرض ان يضيع ولا حاجة الى التلقين حتى يرتكب
الحرام مقدمة الوظيفة الثالثة اذا جلس الخصمان بين يدي الحاكم فله ان يسكت حتى يتكلما لان الحق لهما فله ذلك ولا
اذا سكت الخصمان وطال سكوتهما استحب له اي للحاكم ان يقول لهما تكلما او ليتكلم المدعي منكما ولو احس منهما باحتشام امر
بقول ذلك ويكره ان يواجه بالخطاب احدهما لما يتضمن من ايذاء الاخر هذا كله لا اشكال فيه حتى الا في الرابع بلا خلاف فيه
وفي ذكره في الظاهر حتى في الفرض من مواجهة احدهما بالخطاب ولكن قد ان يكون في الاخفى نظاهره ان ظاهر النص كما هو مقتضى وجه
التسوية او الكراهة والوجه الاول لما عرفته انتهى وفي كلامه ان الحكم بكراهة التوجيه بالخطاب الى احدهما كما في النص في هذه
المسئلة ينافي حكمه في المسئلة السابقة بوجوب التسوية فان مقتضى القول بوجوب التسوية حرمة التوجيه الى احدهما فهذا الحكم
منه لا استثناء عن الباب او رجوع عن الحكم بخلاف من جعل التوجيه الى احدهما حراما كالشيخ في ط فانه لا منافاة
بين حكمه هذا وحكمه بوجوب التسوية مطلقا وبخلاف من لم يجعل التسوية في الكلام من الواجب كالشهيد ره في س فان حكمه بالكراهة هنا
في التوجيه لا يوجب التنافي هذا حاصل كلامه اقول ان الظاهر من كلام المالك القول بالتفصيل بناء على ما ذكر المصنف في الكتابين
في المسئلتين وهو وجوب التسوية في غير الصورة وكراهته في الصورة وقد اورد عليه السيد الاستاد دام علاه بان القول بذلك
خرق الاجماع المركب لان مسئلة التسوية ذات قولين الوجوب والاستحباب اقول ان هذا اشتباه لما عرفت من ان هذا
مقتضى كلام الشهيد ره في س فان هذا لا يلزم خرق الاجماع فان القول في مسئلة التسوية وان كان اثنين الا ان ما قالوا
يجب فيها التسوية وانت خبير بانه في متعلق خلاف كما عرفت ويشهد بذلك عبارة لك حيث قال لا استثناء او رجوع عن الحكم
فانه على الاستثناء لا يراد على المص ولا على المالك من استلزام خرق الاجماع وكذا على الرجوع عن الحكم والشيخ في الجواهر بعد نقل
كلام الشهيد ره قال الحق في المقام ما قال به المص من كراهة ما ذكر لان القدر المتيقن من وجوب التسوية هو ما اذا كان تركها موجبا للاتهام
بالنسبة الى الحكم وهذا لا يلزم ذلك انتهى محصلا وقد اورد عليه السيد الاستاد دام علاه بان هذا ايضا مستلزم للقول بتفصيل اخر
في مسئلة التسوية اقول ان هذا ايضا تفصيل في متعلق التسوية لا في اصل التسوية وهو محل خلاف لما عرفت ثم ان السيد
الاستاد دام علاه قال ان التحقيق في مراد صاحب الشرائع كراهة القول المذكور بمجرد الخلاف التوهم الذي يستلزم عدم التسوية
اقول ان هذا خلاف صريح لما عرفت ان صريحه كراهة نفس التوجيه الى احدهما لا القول بمجرد التوهم ثم انه في توجيه
المذكور خلاف قول بالكراهة كما هو عليه المص وظاهر العلامة وغيره على ما في لك والشهيد ره في س وقول بالحرمة كما عن الشيخ في ط و
في الرياض ترجيح الاخير الوظيفة الرابعة اذا ترافع الخصمان وكان الحكم واضحا عند الحاكم لزمه القضاء لما عرفت في اول
الكتاب ويستحب ترغيبهما في الصلح فان ابيا الصلح وقالوا انا لا نريد الا المناجزة فحكم الحاكم بينهما وان اشكل الحاكم

الحاكم في الدعوى اخر الحكم حتى يتضح ولا حد للتأخير الا الوضوح وفي لك ان الحكم باستحباب ترغيبهما في الصلح مع الحكم بلزوم القضاء يدل
على ان الوجوب ليس فوريا والا لم يجز الاشتغال عنه بالترغيب في الصلح وهو حسن حيث لم يطلب المحكوم له تنجيز الحكم عاجلا
والا وجبت المبادرة به لانه حق آدمي مطالب انتهى وهو حسن الوظيفة الخامسة اذا ورد الخصوم مترتبين بدأ بالاول فالاول
فان وردوا جميعا قيل يقرع بينهم وقيل يكتب اسماء المدعين ولا يحتاج الى ذكر الخصوم وقيل يذكرهم ايضا لتحضر الحكومة معه
وليس بمعتمد لانه يجعلها تحت ساتر ثم تخرج رقعة رقعة ويستدعي صاحبها وقيل انما يكتب اسماؤهم مع تعسر القرعة بالكثرة
السادسة اذا قطع المدعى عليه دعوى المدعي لم يسمع حتى يجيب عن الدعوى وينهي الحكومة ثم يستانف هو السابعة
اذا بدر احد الخصمين بالدعوى فهو اولى ولو ابتدرا الدعوى سمع من الذي عن يمين صاحبه ولو اتفق مسافر وحاضر وهما سواء
٢٣٤ فلم يتضرر احدهما بالتأخير يتقدم دفعا للضرورة ويكره للحاكم ان يشفع في اسقاط وابطال تحقيق الكلام في هذه الوظايف
الوظايف الثلث موقوف على بيان صور فنقول ان الوارد على القاضي للترافع اما انه واحد او متعدد فان كان
واحدا فيقضي الحاكم على حسب ما اقتضته القواعد وان كان متعددا فاما ان يكون الامر على سبيل التداعي بان يكون كل
منهما مدعيا ومدعى عليه باعتبارين اولا على سبيل التداعي وعلى الاخير فاما ان يكون هناك مدعيان على مدعى عليه ثالث
او لا كذلك بل يكون على سبيل تعدد الخصوم بمعنى كون المدعي متعددا والمدعى عليه ايضا متعددا وعلى الاول اربع صورة
تعدد المدعي واتحاد المدعى عليه فاما ان يكون الدعوى واحدة كان يقول كل من زيد وعمرو ان العبد الذي بيد بكر لي وتعددها
بكر او يكون الدعوى متعددة كان يقول زيد انا اطلب من بكر كذا وعمرو يقول اني انا اطلب من بكر كذا غير ما يطلب منه
الاول اي زيد فهذه صور المسئلة اما الصور الثلثة الاولى للتعدد وهي ما اذا كان المترافعان على سبيل التداعي
وما اذا كانا لا على سبيل التداعي بل ادعى كل منهما على ثالث سواء كان الدعوى متحدة ام متعددة فالمتصور في كل منها صور
اربع لانه اما ان يكون لاحدهما ابتدار في الدعوى بالنسبة الى احدهما مع العلم اي علم القاضي بتباره واما انهما متبادران مقارنة
مع العلم بالمقارنة واما انه يشك في تحقق الابتدار من احدهما او منهما بمعنى ان القاضي يشك في التقارن وابتدار احدهما واما
انه يعلم الابتدار الا انه يشك في الشخص المبتدر منهما فهذه صور اربع تتطرق كلها بالنسبة الى الصور الثلثة الاول فترتقي
الى اثنتي عشرة ونقول في حكم تلك الصور اما صورة العلم بابتدار احدهما المعين بجميع صورها الثلثة اي صورة
التداعي والصورتين الاخريين فالمعروف المشهور تقديم دعواه وذكر اولا لانه بعد بروز دعواه صار ذا حق على الحاكم فتاخيره
حقه يوجب تاخير حق ذي الحق وهو محتاج الى الدليل فيجب على الحاكم قطع دعواه اولا وثانيا انه يجب على الحاكم رفع الخصومة
وفصلها لانها بعد المطالبة ففي صورة الابتدار الطلب منه الحكم فيجب عليه فورا وفي غيره يتم بالاجماع المركب وثالثا انه
على التقارن قال بعض الاصحاب بالتقديم بوجه اعتباري فكيف بما اذا كان في البين تقدم كل ذلك مضافا الى الاجماعات المنقولة
والشهرة العظيمة واما صورة التقارن بجميع صورها الثلث فقالوا ان الحاكم يقدم من على يمين صاحبه قال في المسالك ان هذا مذهب
اصحابنا والمراد منه انه تسمع الدعوى من الذي على يمين صاحبه حتى ان هذا القول لشهرته قال المرتضى ره انه مما انفردت به الامامية
القول بان المدعيين اذا ابتدرا الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحا في الابتداء وجب على الحاكم ان يسمع من الذي عن يمين خصمه
ثم ينظر في دعوى الاخر والاصل فيه رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان رسول الله قضى ان يقدم صاحب اليمين

في المجلس بالكلام وهذه الرواية ليست صريحة في المدعى الا ان الاصحاب اتفقوا على ارادة ما ذكر منها وقال ابن الجنيد يحتمل ان يكون
اراد بذلك المدعي لان صاحب اليمين هو والبين المردودة اليه والشيخ ره بعد ان ذكر اجماع الطائفة على ذلك مال الى القرعة
كما يقوله العامة وله وجه انتهى ما في لك اقول ان الحق في المسئلة ما ذهب اليه الجماعة وذلك للشهرة المذكورة العظيمة
التي كادت تكون اجماعا بل اجماع في الحقيقة ونسبة الخلاف الى الشيخ وابن الجنيد مما لم يثبت لان الاجماع فانهم ليسوا
مخالفين اما الشيخ فلما عرفت ان عبارته لا تدل على الخلاف بل صريحة في الوفاق فانه قال يقدم من على يمين صاحبه لاجماع الفرقة
واخبارهم ثم ذكر القرعة فان كلامه هذا صريح في ان قوة القرعة لو لم يكن اجماع الفرقة واخبارهم وحيث ثبت الاجماع
والاخبار فلا محل للقرعة واما ابن الجنيد فذكر القرعة احتمالا وهو ايضا لا يدل على المخالفة كما لا يخفى واما صاحب الوسائل
فعقد فيه بابا لذكر الاخبار الدالة على استحباب ان يحكم القاضي على من على يمين صاحبه وهذا لا دليل يدل على انه ذهب الى الاستحباب
بل غايته ان يحكم مستحب من حيث هو مع قطع النظر عن القاطع والتاخر بمعنى انه لو وردا ليس في الابتدار فيستحب على الحاكم
ان يحكم على من على اليمين ولئن سلمت المخالفة منهم فعدم نقول بعدم الاعتناء بخلافهم بعد وجود الاجماع من غيرهم
بل هنا اجماعات منقولة في كلام غير واحد من الاصحاب كما في الرياض فتم ما يدل على ما ذكر من الاخبار مثل رواية محمد بن مسلم
المتقدمة وغيرها ثم ليعلم ان اليمين بالنسبة الى الصور الثلثة مختلفة فانه في صورة التداعي شيء وفي صورة الادعاء على
اثنين على ثالث شيء آخر فانه على الاخير يكون المعتبر اليمين يمين المدعى عليه وعلى الاول يمين المتداعيين هذا واما صورة ان
اشكال القاضي في تحقق الابتدار من احدهما وعدمه فهنا صور خمس الاولى ان يتفق الخصمان على ابتدار
احدهما بان يسلم احدهما ان الاخر هو المبتدر دونه الثانية ان يتفقا على التقارن الثالثة ان يتداعيا في الابتدار
الرابعة ان يتفقا على عدم علمهما بالابتدار او التقارن وان يرضيا بان يبتدا في الدعوى والابتدار بحسب استراه لكنه
وشك القاضي في الابتدار والتقارن فحكم تلك الصور مع اشكالها بالنسبة الى القاضي بانه هل تحقق ابتدار اولا ونقول
ان محل كلام القوم هو الصورة الخامسة فانهم في هذه الصورة قالوا بالقرعة واما الاربعة الاول فلا نزاع فيها اما الاولى
والثانية منها فواضحان لانه بعد اتفاق المتداعيين على شيء ليس للحاكم ان يتصرف في امرهما لان الحق لهما وكذا الصورة
الرابعة لفرض الاتفاق فيها ايضا واما الثالثة فيرجع فيها الى قواعد التداعي فكلما اقتضت قواعده فهو المتبع بقي الكلام
في الصورة الخامسة وهي صورة السكوت وشك القاضي في الابتدار والتقارن فلا بد من القرعة لانها لكل امر مشكل وفي
القرعة احتمالان الاول ان يضرب بالقرعة احدهما لتحقق الابتدار وعدمه بمعنى الى الابتداء اولا الثاني
بعد تحقق الابتدار بالقرعة لتعيين انه هل هما مبتدران فيحكم بالتقارن اولا تقارن بل ابتدار واحد لاحدهما الثالث
لتعيين المبتدر بعد تعيين ان المبتدر واحد الطريق الثاني ان يقرع اولا لتعيين الابتدار ثم على فرض تعينه
لتعيين المبتدر وبان الطريقين فقد حصل المطلب هذا حكم صورة الشك في الابتدار وعدمه واما الصورة الرابعة
وهي صورة الشك في المبتدر بعد العلم بالابتدار فالاقسام في هذه الصورة ايضا خمسة الاول اتفاقهما على ابتدار
احدهما المعين مع شك القاضي فيه الثاني اتفاقهما على التقارن الثالث التداعي في الابتدار الرابع اتفاقهما
على مفروض الخامس سكوتهما وحكم الاقسام الاربعة الاول مثل حكمها في الصورة السابقة واما القسم الخامس فيعين

فيعين المبتدر بالقرعة كالصورة السابقة والفرق بين هذه الصورة وسابقتها ان في الاخرى جهة القرعة فان هنا قرعة واحدة لتعيين
المبتدر وهناك قرعتان او قرعة بشرطه هذا الكلام فيما اذا لم يتعدد الخصوم بان كانا متداعيين او مدعيين على ثالث مع اتحاد
الدعوى او تعددها بصورها واما اذا تعددت الخصوم فالصور فيه ايضا اربع لانه اما ان يعلم القاضي بابتدار
احد الخصوم واما ان يعلم بابتدارهم اي التقارن واما ان يشك في اصل الابتدار واما ان يشك في المبتدر بعد العلم
بابتداره وكلام الاصحاب كالمص ان اذا ورد الخصوم مترتبين حيث عنونوا الورود دون الابراز ناظر الى الابراز
اي ابراز الدعوى بمعنى اذا وردوا وابرزوا دعاويهم مترتبين بدأ بالاول فالاول والا فمجرد الورود لا يقتضي
٢٣٥ حكما لعدم ثبوت حق بالورود على القاضي فبالورود ليس على القاضي شيء لوجوه الاول الاصل الثاني
ان ما قالوا في وجه الابتدار بالاسبق فالاسبق لا يأتي هناك اي بالنسبة الى الورود المجرد اذ قالوا انه يقدم الاسبق
لانه صار ذا حق على القاضي فتاخير حقه يوجب تاخير ذي الحق فيجب على الحاكم تقديم دعواه لئلا يخالف القاعدة من غير
دليل ولا يخفى عليك ان هذا الدليل غير جار بالنسبة الى مجرد الورود لانه به لا يثبت على الحاكم حق نعم ثبوت الحق انما هو
بعد الابتدار بالكلام الثالث انه لو كان مجرد الورود سببا للتقديم فيلزم انه لو كان احد الخصمين اسبق ورودا والاخر
اسبق كلاما وابرازا ان يقدم الاسبق ورودا والحال انه لم يقل به احد بل هو خلاف الاجماع فلا بد من ان يكون مرادهم
بقولهم اذا ورد الخصوم مترتبين بدأ بالاول فالاول اذا وردوا وابرزوا دعاويهم بالوجوه الثلثة المذكورة وكيف كان
ففي هذه الصورة اي صورة تعدد الخصوم باقسامها وصورها الاربع لا بد من بيان حكمها فنقول اما في صورة تعين ابتدار
احد الخصوم فيقدم المبتدر كما مر وجهه في صورة التداعي وتعدد المدعيين على ثالث مع تعدد الدعوى او اتحادها واما صورة التقارن و
صورة الشك فحكموا فيها بالقرعة من غير خلاف الا ان في الجواهر لولا الاجماع على القرعة لكان القول بالتخيير قويا لاطلاق ادلة الحكم
مثل قوله تعالى فاحكم بالعدل ونحو ذلك فهو ايضا ليس مخالفا في المسئلة لانه يقول بقوة التخيير لولا القرعة الاتفاقية مع ان قوله لولا القرعة
الاتفاقية لكان القول بالتخيير قويا لا وجه له بظاهره لان من الصور التي حكموا فيها بالقرعة وحكم بقوة التخيير فيها هي ما اذا علم ابتدار احدهم
وشك في الشخص المبتدر ولا يمكن الحكم بالتخيير في هذه الصورة لما قد مضى انه بالابتدار ثبت للمبتدر الحق على القاضي وشك في الشخص
المبتدر لا يوجب سقوط حق ذي الحق والتمسك باطلاق ادلة الحكم لا وجه له لان الاطلاق قد قيد بما دل على ان للسابق حقا
نعم في صورة التقارن كان لكلامه وجه لا في جميع الصور ثم ان ما ذكره المص في صورة القرعة من تعدد الاقوال المتقدمة
من قوله قيل وقيل لا وجه له اذا كان كلامه هذا ناظرا الى الاختلاف في القرعة وذلك لعدم ثبوت حقيقة شرعية فيها بل المراد
في القرعة تعيين الحق بها وايصال الامر الى الشيء وعدم الميل للحاكم فبأي طريق اتفقت بحيث يترتب عليه هذا المقصود فهو
متبع نعم لو كان مراده بيان الطرق لها فلا باس قال في لك وان جاؤوا معا ولم يعرف الترتيب اقرع بينهم وقدم من خرجت
قرعته فان كثروا وعسر الاقراع كتب اسماؤهم في رقاع وصبت بين يدي القاضي مستورة ليأخذ منها واحدة واحدة
ويسمع دعوى من خرج اسمه في كل مرة وهذا في المعنى ضرب من القرعة لا على الوجه المتعارف فيها من وضع الرقاع في بنادق من
طين ونحوه ما ذكره ذلك فيكون كتبة اسمائهم في الرقاع على الوجه المذكور اسهل من القرعة فلذلك اعتبرها عند الكثرة ونقص

الاقرار على وجه وقد تقدم ان الاوجه عدم الحضار في ذلك والقول الاول الذي نقلناه بالاقراع بينهم مع ما تقدم انه لا يجري كتبة اسمائهم على هذا الوجه بل لا بد في تعيين القرعة على وجه والاشهر جواز الامرين لان الغرض هنا تقديم من يتقدم من المدعين في غير شيء حرجا قبل الحاكم ولا ميل الى احدهم وهو يحصل بذلك كما انه كلامه رفع مقامه ووجه كلام حسن حاصله ما ذكره ان المقصود من القرعة الكل الامر الى الله من دون ترجيح من قبل الحاكم ولا ميل الى احدهم وهذا يتحقق في المقنع من دون اختصاص باحد الوجوه ثم ان هنا كلاما آخر وقد اشار اليه في المتن وهو انه هل يقتصر في كتبة اسماء المدعين الى ذكر الخصوم اولا بل يكتفي بكتبة اسماء المدعين على الاول لو كان لواحد خصمان واتفق الى رقعتين يكتب في كل واحدة اسم ذلك المدعي مع احد خصميه وفي الاخرى اسم مع الخصم الآخر والثمرة تقديم السابق من الخصمين كما تقدم ان السابق من المدعين وقوله المصنف على ما ذكره على الثاني ان الاقتصار على اسم المدعي لان المستحق للتقديم هو المدعي لا الخصم واحد ولا لغيره واحد تعينا وان كان له اكثر تخير في تقديم من شاء منهم فان تمت دعواه اخر الباقون الى دور آخر وهكذا انكفاء لكن يشمر في صور التقديم الا بالابتدار او بالقرعة فهل يقدم المقدم مطلقا وان استلزم التقديم الضرر على الآخر كان يكون الآخر مسافرا او مريضا فلو قدم السابق لا استضر الآخر او لا مطلق بل التقديم موقوف على ما اذا لم يستلزم الضرر على الآخر ولو استلزم كان اضعف انواع الضرر او كان الآخر اضيافا بالضرر وضرح به وجهان يمكن ان يقال بالاول لولا الاجماع او الشهرة على خلافه لثبوت حق السبق الا بتدارا والقرعة ولا دليل على لزوم تأخيره الا قاعدة لا ضرر وهي غير جارية في المقام اما لانه ضرر مقدم عليه واما انه معارض بضرر ذي الحق اذ في ذلك كما المسألة الثانية وقد تمسك بقاعدة لا ضرر ولا وجه له كما عرفت هذا ثم اعلم انهم قالوا انه يكره للحاكم ان يشفع في اسقاط حق بعد ثبوته وابطال دعوى والعمدة في الدليل على ذلك النبوي سئله اسامة حاجة لبعض من خاصمه اليه فقال يا اسامة لا تسئلني اذا جلست مجلس القضاء فان الحقوق ليس فيها شفاعة والتقريب في الرواية هو عموم العلة اي قوله فان الحقوق اذ على ان النهي في ادلة السنن والكراهة موجب لذلك فان الحكم بالكراهة يكفي ولو بفتوى فقيه وكيف بفتوى جمهورهم وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال ان الحكم بالكراهة في الشفاعة في الاسقاط والابطال مناف لما قالوا انه يستحب الترغيب في الصلح على ما في كذلك ان الترغيب في الصلح يقتضي الاسقاط الحق ودفع الاشكال في ذلك انا نجعل الصلح متوسطا بين الاسقاط وعدمه او نجعله مستثنى كما يقتضيه كلام الاصحاب لان الصلح خير او نبحث عنه على ترغيبهما في ذلك والواسطة بينهما في الصلح كما صرح به ابو الصلاح وهذا اوله الشهيد في الجواهر ودفع الاشكال بان المستحب الصلح مورده قبل ثبوت الدعوى ومحل الكراهة بالنسبة الى الشفاعة هو بعد الثبوت

هذا الفصل الثالث في مسائل متعلقة بالدعوى وفيه مسائل المسألة الاولى قال الشيخ لا تسمع الدعوى المجهولة مثل ان يدعي المدعي على شخص اني اطلب منك فرسا او ثوبا وتحقيق الكلام في المقام هو ان الدعوى المجهولة باعتبار متعلقها مع قسميها اذ هي تارة تكون جهالة متعلقها بحيث ان بعض افراد هذا المتعلق مما لا يقبل السماع اصلا كما في دعوى الدعاوي بالنسبة اليها اصلا كان يدعي اني اطلب من فلان شيئا حيث ان من افراد الشيء الخمر والخنزير وغيرهما مما لا يسمع الدعوى بالنسبة اليها وان كانت معلومة ايضا واخرى تكون بحيث تسمع الدعوى بالنسبة الى جميع افراده لولا المانع من الجهالة وذكرنا كما ان يقول اني اطلب فرسا او ثوبا فمحل النزاع في القسمين او في قسم دون قسم وعلى الاخير مطلقا

٢٣٧

من القسم الاول او في القسم الثاني منقول ان مقتضى ما ذكروه من عموم النزاع بالنسبة الى القسمين لانهم قالوا في عناوينهم بشرط في الاقرار الثاني فان مقتضى هذا كون غير المعلوم داخلا في النزاع ولكن مقتضى امثلتهم حيث يمثلون بالثوب والفرس ونحوهما كون النزاع في القسم الثاني كما قال السيد الاستاد دام علاه لكنا نقول ان القول بتقرير امثلتهم في ما يكون من قبيل الثاني في سماع الدعوى بالنسبة الى جميع افراده لولا المانع لا وجه له لان ذكر امثلتهم على ما هو من قبيل الاول كما يقولون في عناوينهم عند ذكر المسألة كان يدعي
٢٣٦ شيئا وهذا لا يقبل الاباء فلا وجه له للاقتصار وكيف كان فتحقيق الحق في المسألة هو خروج القسم الاول عن محل النزاع والاتفاق على عدم السماع فيه وان كانت جهالة الدعوى من قبيل هذا القسم وذلك لان المدعي على هذا التقدير غير جازم اذ لعله ادعى ما لا يصح الدعوى فيه فلا يصدق عليه انه مدع لان المدعي من كان مدعيا شرعا والا فلا يتوجه قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر فان من هذه الرواية هو المدعي والمنكر المحرز كونهما مدعيا ومنكرا بخلاف القسم الاخير فانه عليه يكون المدعي من جميع التقادير محرزا لانه مدع فعموم البينة على المدعي يحكم بسماع دعواه فاذن نقول ان الحق في المقام الى نسبة الى القسم الثاني بعد خروج القسم الاول عن محل النزاع السماع اي سماع الدعوى المجهولة وذلك اولا لعموم قوله البينة على المدعي الخ وثانيا ان اطلاق ما دل على لزوم الحكم على الحاكم والقضاء بعد تحقق شرائط ثبوت الدعوى فيلزم عليه سماع الدعوى وقطع منازعته للاطلاق المذكور وثالثا انه لو لم تكن مسموعة لوصل الينا لتوفر الدواعي بالنسبة اليه وقد استدل المانع عن السماع بانه لا فائدة في السماع اذا قال المنكر نعم وفيه اولا انه لا وجه لاقتصار عدم الفائدة بما اذا قال المنكر نعم بل يكون مثله اذا سكت ونحو ذلك الا ان يقال انه من باب المثال لا من باب الحصر وثانيا ان الفائدة مرجحة حتى فيه كما في الاقرار وثالثا ان الكلام فيه بعينه الكلام في الاقرار بالمجهول فان قلت ان الفرق بين قول المنكر نعم وبين الاقرار بالمجهول بوجهين الاول ان عموم اقرار العقلاء على انفسهم يوجب اقرار المقر بالمجهول قد اثبت حق الغير على المقر فلو لم يجبه للتفسير ورجح يوجب الضرر على الغير وهو منفي بخلاف الدعوى المجهولة فانها لا يوجب ضررا على احد لان المدعي له الدعوى وبيده ولو ان نه يبطلها لو اجيب المنكر ولا دليل على حصول الفرق بين الدعوى المجهولة والاقرار بالمجهول حيث ان الثاني موجب للضرر لو لم يجب المقر بخلاف الاول فانه لا يوجب ضررا وان لم يجب المنكر للتفسير الثاني انه في الاقرار بالمجهول لو لم يجب للتفسير لا احتمال الا ان يرجع عن اقراره بخلاف الدعوى حيث انه لا يتطرق بالنسبة اليها ذلك قلت ان ما ذكرت من الفرق بين الدعوى والاقرار مسلم الا انه لا يجديك فانا نقول بالفرق المذكور لكن نقول ان قول المنكر نعم هو عين الاقرار بالمجهول فيترتب عليه ما يترتب على الاقرار بالمجهول فتبصر وفرع الاول انه لو ادعى على جماعة على نحو الترديد بان يكون المدعى عليه مجهولا بخلاف اصل المسألة حيث كان الجهالة فيها في جهة المدعى سواء كانت الجماعة محصورين او غير محصورين فهل يسمع دعواه اولا وجوه السماع مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل بين ما اذا كان من المحصورين فيسمع وبين غيرهم فلا يسمع لكن الاوجه انه لا يسمع مطلقا بناء على ظهور الاتفاق عليه كما قيل فان تم فهو المتبع والا فمقتضى الادلة الماضية في اصل المسألة من عموم قوله البينة على المدعي وغيره السماع مطلقا بناء على تعميم الدعوى بالنسبة الى الصور الجزم والظن والاحتمال ولا اذا قلنا باعتبار الجزم في الدعوى كما هو المشهور على ما يأتي فلا محل للادلة الماضية الا بعض من لزوم التنقيح لتوفر الدواعي وهو سبيل الحاجة ولكن الانصاف انه لا يخلو عن تأمل لكونه كالسكوت لا اليمين ولا بغيره على ما يأتي تحقيق

انه هل يعتبر في الدعوى الجزم اولا الثالث قالوا انه لو اقر المدعى عليه او اثبت المدعي الدعوى المجهولة بالبينة يلزمه الحاكم بالتفسير اما بالحبس او غيره فاطلقوا كلامهم هذا ولكن نقول ان الحق التفصيل بين ما اذا لم يعلم الحاكم ان المدعى عليه لا يعلم الواقع او يعلم بانه يعلم وبين غيره فمقام الالزام بالتفسير هو الاول واما اذا علم بانه لا يعلم فلا معنى للالزام كما لا يخفى الثالث انه لو ادعى امرا على نحو الترديد فالوجه انه يسمع لما دل على النوع مثل ان يقول ان احد هذين الكتابين لي او مع اختلافهم كان يقول ان هذا الكتاب او هذا العباء لي وعلى التقديرين لا ان يقصد الحاكم الترديد فان كان الى الكل واحدا بحيث صدر به في ظاهر السماع لعموم البينة على المدعي ولا اذا لم يكن معتمدا فحكمه حكم ما اذا كانت الدعوى مجهولة وما ذكرنا علم انه يقبل الاقرار بالمجهول ويلزم المقر بتفسيره اقراره بالحبس ونحوه ومما ذكرنا ايضا علم وجه كلام المصنف حيث قال في الاول ان عدم سماع الدعوى المجهولة لا شك فيه ووجه الاشكال ما ذكره الشيخ من انتفاء الفائدة وهو حكم الحاكم بها لو اجاب المدعى عليه بنعم وقد عرفت ما فيه من حصول الفائدة في المقام كما في الاقرار بالمجهول وذكر ان المدعي ربما يعلم حقه بوجه ما كما يعلم ان له عنده فرسا او ثوبا ولا يعلم صفته فلولم تسمع الدعوى ذريعة لبطل حقه وقد عرفت التفصيل في المسألة واحقاق الحق وابطال الباطل هذا كله بالنسبة الى الدعوى والاقرار المجهول اولا لو كانت الدعوى وصية سمعت بلا خلاف وان كانت مجهولة لان الوصية بالمجهول جائزة اتفاقا الثانية من المسائل قال اذا كان المدعى من الاثمان افتقر الى ذكر جنسه ووصفه ونقده وان كان عرضا مثليا ضبطه بالصفات ولم يفتقر الى ذكر قيمته وذكر القيمة احوط وان لم يكن مثليا فلا بد من ذكر القيمة وفي الكلام كما ترى نيشاء من مساواة الدعوى للاقرار المدعي به اخر الاثمان واما انه من غيره وثانيا الاخير لانه قيمي او مثلي فعلى المختار في سماع الدعوى المجهولة لا يتفاوت الحال بالنسبة الى الكل كما على القول بعدم السماع فيقولوا بالنسبة الى ما اذا كان اثمانا انه هل النقد الغالب يكون موجبا للتعيين ويكتفي به اولا فان الشهيد في شرحه والسيد في الرياض وجماعة على الثاني بانه لا يكتفي بالنقد الغالب قال في الرياض وفي شرحه ان بين الدعوى والبيع فرقا حيث ان المعتبر في البيع الخ التعيين بالنسبة الى العرف ومع ذلك يكتفي فيه بالنقد الغالب وذلك لان الدعوى اخبار عن الزمن الماضي وهو يختلف فيوجب اختلاف النقد الغالب بخلاف البيع حيث انه يقع في الحال والنقد الغالب الحالي غير مختلف وقال جماعة بانه يكتفي به مطلقا ولكن التحقيق التفصيل بين ما اذا كان الدعوى متعلقة بالزمان القريب وبين البعيد ففي الاول يكتفي بالنقد الغالب لعدم الاختلاف فيه غالبا وفي الثاني لا يكتفي به لغلبة الاختلاف هذا بالنسبة الى الاثمان واما بالنسبة الى غيرها فالتعيين مما لا بد فيه هذا بيان الحق في المسألة وقال في ذلك قول الشيخ هنا متفرع على ما سلف من عدم سماع الدعوى المجهولة قوله ربما يشترط في سماعها ارتفاع الجهالة على المدعي يضبطه ضبطا ووصفا على وجه يرتفع الجهالة عنه كما يعرف المسلم حتى يعين بعلومها بما يحكم الحاكم به والزام الخصم وجب اليه ان يؤديه ويسع ماله لاجله وانما عنه فهو حيث يمنع من الاداء فان كل ذلك يستلزم العلم ولا حاجة الى ذكر القيمة مع ذلك لامكان ضبطه بدونها وان كان التعرض لها احوط لانه اضبط خصوصا اذا كانت العين متقومة ولو تلفت بغير التفريط التعرض للقيمة لانها الواجبة عند التلف وسقط اعتبار العين والمصنف استشكله بناء على ما سابقا من الشك في الشرائط وذلك كما لا يشترط في الاقرار فلا يفتقر الى ذكر شيء من ذلك ويرجع اليه فيه بعد ذلك ان افتقر الى مراجعته ولان على ما به والا فلا بحث ويستثنى من اعتبار الضبط والعلم ما ذكر الى الوصية والاقرار اذا كان الضبط والتعيين مترتبا على الدعوى كمدعية التفويض طالبة للفرض وكالواهب بطلب العوض اذا قلنا ان الهبة تقتضيه اوصح شرطه ولم يقدر ولا يتصور هنا في

٢٣٧

ان المدعي اعلاما ولا تعيينا وزاد بعضهم اذا ادعى انه طريقا في ملك الغير او ادعى حق اجراء الماء فقبلوا لا يشترط هنا اعلام مقدار الطريق والمجرى وان اخذ على المشهور اعلام مقدارها لان الشهادة اعيانها لا استقلالها بايجاب الحكم بخلاف الدعوى والاظهر ان هذه الدعوى كغيرها انتهى كلام الله هذه وهي من فروع المسألة الاولى السابقة على الثانية انه لا بد من ايراد الدعوى بصيغة الجزم فلو قال اظن او اتوهم لم يسمع وكان بعض من خاصمه يسمعها في التهمة ويحلف المنكر وهو بعيد عن شبه الدعوى هذا كلام المصنف في هذه المسألة ونحن نقول انه قبل الدخول في تحقيق الحق لا بد من بيان مقدمة ومرادنا من المراد بالدعوى فقيل انها اظهار ثبوت شيء غير ثابت له فبالاظهار خرجت الدعاوي القلبية لانه لا اظهار بالنسبة اليها وبقيد الثبوت خرج انكار المنكر لانه وان كان اظهارا الا انه اظهار النفي لا الثبوت وبقيد غير ثابت له خرج كلام ذي اليد وادعائه بالنسبة الى ما في تحت يده لانه وان كان اظهار ثبوت شيء الا انه ثابت له بالبيد لانه لدى ثابت له ثم الاتيان بقوله له دون غيره لخروج الاقرار فانه اظهار ثبوت شيء غير ثابت لكن عليه لا له لكن ذلك كله تعريف بالرسم بل انه كالافظ فلا بأس بعدم انعكاسه وعدم اطراده اذ المقصود منه تمييز الموضوع في الجملة عما عداه وقيل ان الدعوى عبارة عن اضافة الشخص شيئا الى نفسه والاظهر وهذا التعريف منقوض طردا وعكسا لخروج الدعاوي الغير المعارض له حيث ان مثل هذه الدعاوي لا غرينة فيها ولدخول الشهادة فانها اضافة الشيء الى النفس ولذا التعريف الاول احسن فقد ثم ان الشيء في التعريف اعم من العين والمنفعة والحق سواء كان حقا ماليا كحق الشفعة والتحجير والاولوية وغيرها من الحقوق المالية ام كان حقا غيرها كحق الابوة والبنوة وامثالها والاقرارات المستلزمة للدعوى ايضا شمول التعريف المذكور لها كان الدعوى المستلزمة للاقرار كذلك ثم ان الدعوى عين الاخبار او اخبار الكبر الاخبار لا تصاف بالصادق والكاذب وهما من لوازم الخبر المأخوذ في سمته لاخبار الاتصاف بها مقتضى الشيخ الغيروزآبادي ان قوله ادعى اي زعم فان زعم فهو محتمل دال لجيب وضعها المعنى ... والاخبار منها والرياضي على ما اشرنا اليه في المسألة ان بقي في مقام بيان الفرق بين الدعوى والحكم ان الدعوى اخبار عن الماضي في الشيخ تصريح اهل اللغة والفقهاء وتبادر الاخبار منها وكونها متصفة بما يتصف به الخبر كلها دليل على كونها اخبارا ولكن يظهر من صاحب كشف الغطاء انها انشاء واستدل لذلك اولا بانها مشتملة على الطلب والطلب انشاء وثانيا كونها مشتملة على الطلب او صغرى المسألة فواضحة قول المدعي لو قال اطلب وثانيا اخبارا وهو ان كان طلب انشاء فلانه المسلم من ان الطلب وثانيا انه يصح سلب الاخبار عن الدعوى وثالثا فقد صرح صاحب جامع المقاصد الدعوى بمعنى التمني حيث قال ادعى فلان ان يتمنى وقال صاحب مفتاح الكرامة بعد ذكر هذه الوجوه الثلاثة على التادره ان ادعى لا انشائية الدعوى وجوها اخر عديدة لم افهم هذا ونحن نقول ان الحق في المسألة هو كون الدعوى اخبارا وما ذكره الشيخ للانشائية لا وجه له اما قوله انها مشتملة على الطلب ان فلانا نقول ان هذا مسلم لكن كل مشتمل على الطلب لا يلزم ان يكون انشاء بل كل مشتمل على الانشاء ليس انشاء ثم لا نسلم ان نفي الاخبار مشتملة للانشاء لانه انشاء وهذا الجزء في الخبر وكونه مدلوله متبادرا للاطلاق واحتمال الدعوى للانشاء ليس حينئذ القيد وهذا غير ملازم لكونه انشاء والا لزم كون جميع الاخبار انشاء وقوله بصحة قول اطلب ايضا لا دلالة له على مدعاه بداهة ان اطلب مدلوله الاخبار عن الطلب الذي لا ينافي الطلب في الحال حتى يكون انشاء هذا واما قوله بصحة السلب فنقول ان هذه لو سلمت فهو انما يكون الدعوى مسماة باسم خاص وان كانت من افراد الاخبار وكثيرا ما يصح سلب المعاني العامة بالنسبة

مطالب القضاء ... الاخر ... الفرع ... الولي ... ان يحفظ ... الغاصب ... بينه وبين الولي بوجوب ... الحليل ... اذا كان

اما الخصوصيات اذا كانت مسماة باسماء خاصة ووجهه غلبة استعمال الاسماء الخاصة ومهجورية الاسم العام بالنسبة اليها عرفاً ولأنّ كلمة
بكلام مصباح المنير فلا وجه له لان كلامه كالنظير واما ... مفاده انما اخبار اذا التعبير بلفظ الملاحظ مفاده الاخبار ولكنا سلمنا نقول انه
لغو واحد لو تعارض قوله مع الادلة السابقة فلا يقبل في محل كلامه وكذلك نعني اما قول الفقهاء في مقام تعريف الشهادة بانها اخبار جازم
عن حق الغير بقيد الغير يخرج الدعوى فلعلّ انما الدعوى انشاء لقولهم باخراج بقيد الاخبار كما لا يخفى فاذا عرفت تلك
المقدمة فلا بد من تحرير محل النزاع فنقول ... محل النزاع حيث قالوا هل يشترط الجزم في الدعوى اي لا الجزم بالصيغة وايرادها
وان لم يكن المدعي جازما للدعوى بحسب عقيدته او الجزم الاعتقادي واللفظي معا فمنهم من قال يشترط الدعوى بالجزم اي ان يكون
المدعي بحسب عقيدته جازما للدعوى مع ايرادها ايضا بصيغة الجزم او يكفي الجزم الاعتقادي وان لم يوردها بصيغة الجزم كما
يقول لا ازعم بالدعوى انه احتمل ان اكون طالبا المبلغ الكذائي من فلان احتمالات لكن الظاهر المتبادر من نظر اهل عباراتهم
ومن كلماتهم اوسط الاحتمالات فان من قال باشتراط الجزم قال به لفظا واعتقادا ومن لم يشترطه لم يشترطهما معا وذلك اولا نظرا الى
اطلاق كلماتهم انظار فيه بدء من قال بانه يشترط ايراد الدعوى حيث عبر في المسألة بالايراد كالمصنف وغيره ... وذلك لان المراد من
الايراد هو الايراد الكاشف عن جزمه الواقعي وثانيا ان الظاهر من استدلالاتهم لاشتراط الجزم هو ذلك لانهم قالوا انه يشترط الجزم
في الدعوى لانه من ... التعقيب باليمين المردودة والقضاء بالنكول وكل منهما ينافي عدم الجزم في الدعوى لعدم جواز اليمين
على ... الجزم والبت وكذا القضاء بالنكول كذلك لو ... ان ما فيه ... مع عدم العلم ... الظاهر من الظاهر
من استدلالهم بهذا هو اعتبار الجزم الاعتقادي اذ الجزم المعتبر في اليمين هو الجزم الاعتقادي لا الجزم اللفظي فقط فمقتضى هذه الادلة
القول بان محل النزاع هو الجزم الاعتقادي الذي يكون مع اللفظ الكاشف عنه فيعتبر معا على القول بالاشتراط ولا يعتبر معا على
القول بعدمه ولكن السيد في الرياض صرح بان محل النزاع هو الجزم اللفظي حيث قال يعتبر الجزم في الصيغة لا في نفس الامر
قائلا بان هذا صريح الشهيد في النكت في ذلك والصيمري في شرحه حيث قالوا انه من المعلوم انه اذا كان للانسان بينة تشهد
له بالحق وهو لا يعلم به له ان يدعي عند الحاكم لتشهد له البينة له انتهى وحكي كلامه الناظر الاتفاق والمفروغية عنه في مسألة
ان هذا باب بحجة الاحتمال او الظن ... بان له حقا على شخص مع وجود من يدعي دعواه الا ... فله ان يدعي من غير خلاف من
الفقهاء هناك جواز هذا الادعاء ان يكون عدم الاشتراط بالنسبة الى الجزم الاعتقادي اتفاقيا فكيف يحكى القول بكونه
داخلا في محل النزاع حيث ان المسألة خلافية ... حيث قال ... المصنف بقوله ايراد الدعوى بصيغة الجزم على ان المعتبر
من الجزم عنده ما كان في اللفظ بان يكون الصيغة جازمة دون ان يقول اظن او اتوهم كذا سواء انضم الى جزمه بالصيغة جزمه
بالقلب واعتقاده لاستحقاق الحق ام لا او الامر كذلك فان المدعي لا يشترط جزمه في نفس الامر لانه اذا كان للمدعي بينة
تشهد له بحق وهو لا يعلم به فله ان يدعي به عند الحاكم لتشهد له البينة وكذا لو اقر له مقر بحق وهو لا يعلم به فله ان يدعيه عليه وان
لم يعلم بسبقه في نفس الامر انتهى كلامه رفع مقامه ونحن نقول ان الحق ما مضى من اعتبار الجزم بكلا امرين على القول
بالاشتراط وعدمه معا على القول بعدم الاشتراط للادلة السابقة وما ذكره الشهيد والسيد وارد لا ... بالنسبة الى المقام

الى المقام والاضافات ... اتفقهم هناك واختلافهم مع كون محل النزاع عاما بالنسبة الى الجزمين وذلك لان الجزم عندهم اعم
من العلم الشرعي والعلم الوجداني ومفروض المسألة الاتفاقية هو وجود العلم الشرعي وهو وجدانه هذا وافراد المقر
وهذا بعينه مثل ما اذا راى احد بيد ابيه شيئا ثم راه بعد موته بيد آخر فله ان يدعي انه ماله وان كان محتملا ان يكون لغير ابيه
وذلك لوجود العلم الشرعي وهو هاهنا في اليد التي علامة للملك فاذن الحق ان محل النزاع هو الجزم في المرحلتين واذ قد
عرفت موضع النزاع فاعلم ان في المسألة اقوالا ... الا انهم قالوا في ... ان في المسألة اقوالا ثلاثة الاول انه يشترط الجزم
في الدعوى مطلقا وهو عليه الماتن هنا وفي ... في ظاهر ... جماعة آخرين بل نسبه في الكفاية الى المشهور الثاني انه لا يشترط مطلقا
نسب الى جماعة من المحققين منهم الاردبيلي والشهيدان في النكت والمسالك ... والكركي والاردبيلي وغيرهم الثالث التفصيل
بين ما هو متعارف في العرف عدم الجزم فيه مع الدعوى كان يدعي لرؤية في دفتر ابيه وان لم يعلم به وما ... هذا القبيل مما تعارف الخصومة
فيه عرفا ... لو غيره علمه من غيره ... الخصومات الغير المتعارف كان يدعي ان له حقا على فلان من دون سبب عادي فلا يعتبر الجزم في الاول
ويعتبر في الثاني وهذا القول عن الشيخ في الجواهر وفي الاقوال المتقدمة الاخر فاولها التفصيل بين التهمة وغيرها فلا يشترط في الاول
دون الثاني وهو المنسوب الى الشيخ في ... ثانيها التفصيل بين ما يعسر الاطلاع عليه وبين غيره فلا يشترط في الاول
دون الثاني ثالثها التوقف كما نسب الى العلامة في ... والصيمري وغيره ... في الرياض ولعل الشهرة محل المسألة
سدا سي الاقوال مع وجودها ارجاع بعضها الى بعض فارجع التفصيل بين ما يعسر الاطلاع عليه وغيره الى التفصيل بين التهمة
وغيره لانهم فسروا التهمة بما يخفى واخرج ما يعسر الاطلاع عليه ودعوى التقية ... الا ... وارجاع القول بعدم الاشتراط
المطلق الى القول الثالث وهو قول الشيخ في الجواهر ضرورة عدم امكان اعتبار الجزم في الخصومات العادية حيث ان السيرة ... الادعاء
بالاحتمال لو كان من هذا القبيل ... كلام السيد في الرياض في مقام الرد على الاستدلال القائل بعدم الاشتراط في مقام التهمة
بالظن لو سلمت هذه الادلة ... سماع الدعوى مطلقا ولم يكن هناك تهمة اصلا ولم يقولوا به بل ظاهرهم الاطباق على خلافه وان حكي القول
بالاطلاق عن شيخنا الشهيد الثاني فان قائله غير معروف ولا في كلام احد عدا شيخنا المذكور ولعله من الغالب وعلى تقدير كونه مما يصح
النقل ليكم جدا مع هؤلاء الجماعة انتهى فان كلام السيد ... واصراره بعدم القائل بعدم الاشتراط المطلق مع وجوده ... من
القائلين دليل على ما قلنا من كون مرادهم التفصيل المذكور في الشيخ في الجواهر ثم اعلم ان المتصور في المقام صور ست وذلك
لان المدعي اما ان يصرح بالجزم كان يقول اني اقطع باني اطلب من فلان كذا او انه يصرح بالاحتمال او الظن كان يقول اني اتوهم
او اظن باني اطلب من فلان كذا او انه يطلق من دون التصريح منه بالجزم او الاحتمال كان يقول اني اطلب من فلان كذا وعلى التقادير الثلاثة
اما ان الحاكم يعلم حاله انه جازم اعتقادا بالدعوى او انه يعلم بانه غير جازم او انه لا يعلم حاله فهذه ست صور حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة
اما الصورة الاولى منها وهي صورة التصريح بالجزم وعلم الحاكم بانه جازم اعتقادا فلا اشكال فيها فان دعواها مسموعة قطعا لجامعيتها الجزمين
وكذا الصورة الثانية وهي صورة التصريح بالجزم وعدم علم الحاكم بالحال لان ظواهر الالفاظ حجة وظاهر لفظه حيث ادعى الجزم من الطرق التي يكشف
بها عن عقيدته فيستكشف اعتقاده فيحكم بانه جازم اعتقادا فالدعوى مسموعة لجامعيتها الجزمين ايضا واما الصورة الثالثة وهي صورة

التصريح بالجزم وعلم الحاكم بانه غير جازم بحسب اعتقاده بانه ممن لا يعتبر الجزم فلا اشكال على مذهب في السماع لانه لا اشكال على مذهب من يعتبر الجزم الاعتقادي ... عدم
عدم السماع ... يكتفي بالجزم اللفظي ... الرياض والشهيد في ... الحكم ان يقول بالسماع في هذه الصورة لما لا يخفى ... هذه الصورة
يجوز للمدعي ان يدعي ... الاخير فلا يجوز له الادعاء لانه كذب ... وهو حرام واما الصورة الرابعة وهي صورة الاطلاق اي صورة
لم يصرح المدعي بالجزم ولا بالاحتمال كان هو مع علم الحاكم بانه جازم بحسب العقيدة فالظاهر السماع اما على مذهب من يعتبر الجزم في الصيغة فقط فلان الاطلاق
الاطلاق الى الجزم واما على مذهب من يعتبر الجزم الاعتقادي فلكون الامر واضحا واما الصورة الخامسة وهي صورة الاطلاق مع علم الحاكم بانه غير جازم فعلى
الاكتفاء بالجزم اللفظي ... ان يقال بالسماع ايضا لالحاق الاطلاق بالتصريح للانصراف كما قدمناه ويمكن ان يقال بعدمه لاحتمال ان يكون مذهبه في اعتبار
الجزم اللفظي باعتبار الكاشفية لا من باب التعبد ومع العلم بعدم الجزم الاعتقادي فيعلم بعدم المكشوف فلا اعتبار للفظ الا ان الاوجه الاول
لتصريح القائل بعدم اعتبار الجزم الاعتقادي كما يستظهر من نظيره في مسألة الشاهد ... واما على مذهب من يقول باعتبار الجزم الاعتقادي
فعدم السماع يقيني لا اشكال فيه ويحرم على المدعي في هذه الصورة اي حيث لا جزم له بحسب العقيدة ان يدعي ويطلق او لا ... حرام
حرام لانه تدليس او الاطلاق موجب للاغراء بالجهل ... ان الكذب مخالفة الواقع والمفروض ان المدعي لا يعلم المخالفة ولكن سلمنا كون الاطلاق
تدليسا فلا دليل على حرمة مطلق التدليس ... من جواز التدليس للفقير الى العفيف بحيث يحسب من الاغنياء واما الصورة السادسة وهي صورة
الاطلاق وعدم العلم بالجزم ... على المذهبين اما على اعتبار الجزم اللفظي فواضح من انصراف الاطلاق واما على اعتبار الجزم الاعتقادي
فلان ظاهر اطلاقه انه كاشف عن اعتقاده واما الصورة السابعة وهي صورة التصريح بالاحتمال او الظن مع علم الحاكم بانه غير جازم فلا اشكال
في عدم السماع لعدم الجزم الاعتقادي واللفظي ومن يقول بعدم اعتبار الجزم اصلا ... يقول ... في هذه الصورة ... بالنسبة الى
الصورتين الاخريين وهما صورة التصريح بعدم الجزم مع علم الحاكم بانه جازم او مع عدم علمه لا بكذبه ولا بصدقه بمعنى انه قال اظن او اتوهم
انه اطلب من فلان كذا والحاكم لا يعلم بانه صادق في ادعائه الدعوى الاحتمالية ولا انه لا يعلم لا بصدقه ولا بكذبه فيحتمل ان يكون كاذبا اما
باعتبار كونه جازما في دعواه ومع ذلك صرح بعدم الجزم واما باعتبار كونه غير جازم اي ... العدم وصرح بعدم الجزم ... الاحتمال
ويحتمل ان يكون صادقا ... او متوهما ... ان الصورتين هما محل نزاع القوم وقد عرفت الاقوال فيها ... استدل القائل
باشتراط الجزم بوجوه الاول ... وهو ما ذكره جماعة ان سماع الدعوى موجب للضرر على المدعى عليه مما قد احضره مجلس الحاكم
والزامه بالجواب من ... موجب وهذا ضرر وتغريم عليه وفيه ان الضرر بالنسبة الى المدعى عليه معارض بالضرر بالنسبة الى المدعي
لان كثيرا من الدعاوي المحتملة تكون صادقة فلو بني الامر على عدم سماعها للزم الضرر على اربابها ... اقوى الثاني
من الوجوه قالوا ان الدعاوي الصحيحة من شانها اليمين المردودة والقضاء بالنكول فلو سمع الدعوى الاحتمالية لصح ... لوازمها فيه هذه
الامران ... الامران اللذان هما من لوازم الدعاوي الصحيحة منتفيان بالنسبة الى الدعاوي الاحتمالية اما اليمين المردودة فلان
اليمين يلزم ان تكون على البت والجزم والمفروض ان المدعي غير جازم فكيف يحلف واما القضاء بالنكول فلانه لازمه تصرف المدعي
فيما يقضي ... انه لعله ... الا انه ما ادعى على ثبات ... في المدعي مع عدم جزمه بانه ماله ... الحلال
فهذا باطل حيث انتفى اللازم انتفى الملزوم وفيه اولا انا لا يكون الدعوى في معرض ما ذكر لا محذور فيه لعدم فعلية المذكور

المذكور ... وجه لخلاف القاعدة فيقال بسماع الدعوى الاحتمالية الا ان يستلزم الحلف المردود او القضاء بالنكول فحينئذ يستلزم ترتيبها
فعلا فيقال بعدم السماع ولا يجوز كون الدعوى في معرض ذلك فلا ... لعدم سماعها كما لا يخفى وثانيا ان اللازم كون كل الدعاوى
الصحيحة معرضا لما ذكرت فان دعوى الوكيل والشاهد على دعوى صحيحة ومع ذلك ليس في معرضها ما ذكرت اجماعا وثالثا ان ما ذكرت
انما يثبت الجزم الواقعي او الاعم من الشرعي او الجزم اللفظي لا سيما الى الاول ضرورة عدم الجزم الواقعي لاحد الا ما قد ورد
والجزم الشرعي ليس مناطا دليله ضرورة ان الحلف لا بد ان يكون على الجزم الواقعي الاعم منه ومن الشرعي وكذا الجزم بالصيغة
فانه ايضا ليس مناطا للدليل المزبور هذا الثالث من الوجوه ان المتبادر من الدعوى ودليل سماعها كونها جازمة ولا
الظن او الاحتمال منافية انه لا تنصرف اليها كما من بعض ولا انه غير شمولها لها لعدم الاصل كما من بعض آخر وفيه ان التبادر المدعى
اما انه بالنسبة الى موارد الدعاوى كما [illegible] اذا قال احلف عن فلان كذا او امثال هذه العبارة من مصاديق الدعوى وموارده
فنحن نسلم التبادر الا انه من غلبة الوجود لان الغالب في امثال هذه العبارة كونها عن جزم لكنه لا يجدي ضرورة عدم مدخليته هذا
في عدم سماع الدعاوى الاحتمالية لعدم كون الغلبة المذكورة موجبة لانصراف الدعوى الى الجزم هنا واما ان التبادر بالنسبة الى مادة الدعوى
وما يشتق منها بان يكون المتبادر منها الجزم فما يكون دليل سماعها شاملا لها البينة على المدعي ناظرا اليها فيقال بعدم تسليم التبادر بهذا
المعنى لان الدعوى وما يشتق منها عرفا ولغة اعم من الجزم لا ... فلا نسلم ان الدعوى الاحتمالية لا احتمال العقلاء ... انها دعوى
نعم الدعوى الاحتمالية الاتيان ... الاقوال الى ... بناء العقلاء على الاعتناء بها لا سيما في العرف بالدعوى والبينة بجنابه ... الا بمعنى
بالمعنى الاول اي العقلاء كما اذا ... روية الدفتر او التمسك ونحوها فهو المتبادر من الدعوى كالجزم منها من اغلب في العرف
من الجزم بل غالب دعاوى التجار من هذا القبيل ولا نعني لا ... ثبتنا اول مبحث حجية الاخبار ان الاخبار ليس المأخوذ في حقيقتها
الاعتقاد وانما هو من لوازمها ... ثبتنا اول هذه المسألة ليس ان الدعوى من مقولة الاخبار فلا مدخلية للجزم في مفهوم الدعوى
اللغوي فهي اعم من الاحتمال منه الرابع من الوجوه ان المستفاد من كتاب الغنية ظهور الاجماع على ان المعتبر في الدعوى الجزم
فظهور الاجماع المعتضد بالشهرة المحكية عن صاحب الكفاية يحكم باعتبار الجزم ففيه اولا ان ظهور الاجماع من الغنية ... ولا
لم يدع احد من الاصحاب هذا الادعاء وثانيا على فرض التسليم ظهور الاجماع فلا عبرة به ولا الشهرة المحكية فغير معتبرة لانه لم
نر ان يدعيها احد غير صاحب الكفاية الخامس من الوجوه الاصل وهو اصالة عدم ترتب آثار الدعاوي الصحيحة عليها اذ الاصل
عدم ترتب اثر من الآثار على دعوى من الدعاوي خرج الدعوى الجزمية بقي الباقي تحت الاصل وفيه ان بعد ما اثبتنا من صدق
الدعوى عرفا ولغة على الدعوى الاحتمالية فلا عبرة للاصل المذكور اذ بعد ثبوت الدعوى وثبوت ان الدعوى الاحتمالية ... دعوى
فتشملها العمومات والاطلاقات فيترتب عليها آثار الدعوى ومن هنا علم فساد ما في الرياض من التزام اصالة عدم الاشتراط حتى
لو كان هناك عموم او اطلاق ... وكيف كان فالمورد من هذا مورد اصالة عدم الاشتراط بالجزم لا اصالة عدم ترتب الاثر
هذا استدل القائلون بالسماع وعدم اشتراط الجزم بوجوه اولها اصالة عدم الاشتراط وثانيها اطلاق ادلة لزوم
الحكم ... داود ان ... خليفة ... احكم ... ان يحكموا فيما شجر بينهم المدعي ذلك مما دل على مجرد المنازعة ...

العيون ... الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... الولي بوجب ... ودية ... اذا كان

يجب الحكم وحيث يجب الحكم فيجب السماع ودعوى ان الدعاوى الاحتمالية ليست متعارفة كما ترى وثانيها اطلاق ادلة المدعي والمنكر
سيما قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر فان مفادها ان كل من ادعى فعليه البينة واطلاقه يشمل المدعي الاحتمالي لما عرفت
انه مدع لغة وعرفا كما كان كذلك ساقه الى البينة على الادعاء الغير الجزمي فان قلت ان الاطلاقات المذكورة موهونة بسبب
الشهرة على الخلاف قلت ان الشهرة في نفسها في المقام موهونة لانفراد صاحب الكفاية بنقلها فان قلت بموهنية
الاطلاقات بظهور الاجماع المحكي في الغنية قلت كما قلنا اولا بمنع ظهور الاجماع وثانيا بعدم حجيته على فرض التسليم وثالثا ان
عدم سماع الدعاوى الاحتمالية يستلزم تعطيل الاحكام لا سيما اذا كانت مستندة امورا عادية مما هو غالب فما نظر اهل الدعوى لا سيما
التجار كالدعاوى والتهمات التي لا يعتد بجزم نعم لا نقول بكفاية مطلق الاحتمال ولو كان غير عادي اذ فتح هذا الباب يوجب
هرجا عظيما لانه لا يخفى على كل احد من انه يحتمل ان يطلب من غيره شيئا بواسطة احتمال معاشرة ابيه وغيره ممن هو وارث معه ثم نقرر
الدليل بوجه آخر فنقول انه كما عرفت لم يثبت للدعوى حقيقة شرعية ولا متشرعية فتنحصر في هذا الموضع موكول الى العرف
واللغة والعرف واللغة حاكمان بان الدعاوى الاحتمالية العادية دعوى ولا يعتبر اهل العرف بالدعاوى الاحتمالية الغير العادية
فان قلت ان هذا التفصيل احداث للقول الثالث قلت ليس الامر كما توهمت لما عرفت ان من يقول بعدم الاشتراط
نظره الى هذا التفصيل لعدم تعقل غيره مما ذكرنا بان مرادهم لا احداث قول بالتفصيل تنبيهات الاول لو ادعى
بالدعوى الاحتمالية وتكذبا بشرح قالوا ان المنكر مخير بين رد اليمين وبين الحلف والرد انما هو في صورة كون المدعي جازما في دعواه لان
اليمين ليست الا على البت قلنا انه ما قالوا لو كان كذلك لم عليه اجماع فهو والا فلنا فيه كلام وكلام لان المدعي في دعاء الاحتمال
وان لم يمكنه الحلف لكن لا دليل على سقوط خيار المنكر غاية ما في الباب ان تحليف المدعي ح انه لا يحلف وهذا لا يوجب سقوط الرد
بالنسبة الى المنكر كما انه لو نذر المدعي ان لا يحلف فانه ليس عليه ان يحلف لنذره والحال انه لو ادعى على احد بالدعوى الجزمية
فللمنكر الرد والحلف فلو رد المنكر اليمين فيتوقف الدعوى الى ان يثبت بطريق آخر فان قلت انه يجب ان الحكمة
المقتضية للرد الثابت للمنكر من حلف المدعي فلو لم يمكنه الحلف فلا رد قلت على فرض تسليم ما ذكرت انها حكمة لا يجب
اطرادها كما لا يخفى هذا محكي في المسالك جواز الرد في الدعوى الاحتمالية لولا الاجماع على خلافه ثم قال انه لو كان الرد الى الحاكم
ما لا كان هو متكلف بالرد في الدعوى الاحتمالية كما اذا نكل المنكر وكان بناؤنا على عدم القضاء بالنكول على فرض الرد تحليف الحاكم
لم الرد او سقط بالنسبة اليه فيهم وكذا انه لو تم الاجماع المذكور فالقدر المتيقن من السقوط هو ما اذا كان الراد المنكر واما غيره فهو
مندرج تحت القاعدة فلا يسقط هنا التنبيه الثاني ان ثبت سقوط الرد في الدعوى الاحتمالية فهل هو مختص بما اذا
كان المدعي متبرزا في الاول ودعواه على سبيل الاحتمال او يعم واذا كان متبرزا للدعوى الا في صورة الجزم ثم بعد ارادة المنكر
الرد قال انه غير جازم فيه وجهان قلنا ان مقتضى ما ذكرنا من ان سقوط الرد على خلاف القاعدة فيقتصر في الحكم على القدر
المتيقن من الاجماع وهو ما اذا كان في اول الامر مدعيا على سبيل الاحتمال وكذا في الشق الثاني جواز انه لو قال المدعي بعد ان اراد المنكر
الرد انه غير جازم لو ان الحال ليس له او غيره وكذا في الاختيار او انه اثبت انه كان غير جازم او الحال لغيره او غيره وكذا على الذي

ما ادعى فيسمع قوله والا فيحلف المنكر والا لزم الحلف فيحلف المدعي فان حكم الشيخ على انه يرد الحلف دليل على مدعانا لكن يرد على الشيخ
المؤاخذة بانه كيف يجوز للمنكر الحلف على نفي فعل الغير فانه لا يجوز اتفاقا الا ان يقال ان مراده الحلف على اثبات فعله وهو كونه عازما
بان يكون عالما لا جازما فيحلف التنبيه الثالث لو نكل المنكر في الدعوى الاحتمالية بعد ان قلنا بسماعها فهل يقضي الحاكم
بالنكول مطلقا او لا يقضي مطلقا او يقال بالتفصيل بين ما اذا قلنا في الدعاوى الجزمية انه يقضى بالنكول فيقضى هنا ايضا والا فلا بعدمه
فيعدم هنا ايضا احتمالات لم نر احدا من الاصحاب ان يقول بالاول اي القضاء بالنكول هنا مطلقا والا لم نقل به في الدعاوى الجزمية
فهذا الاحتمال لا قائل به على ما تفحصنا وكذا الاحتمال الثاني فعليه الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان فانه قال فيها بعدم جواز القضاء
بالنكول هنا وان اجزناه في الدعاوى الجزمية مستندا الى انه يحتمل ان يكون نكوله للتعظيم فلا يجوز للمدعي التصرف فيما قضى فيه الحاكم
بالنكول لعدم الجزم بانه ماله بخلاف في الدعوى الجزمية حيث ان المدعي فيها جازم بانه ماله فلو قضي بالنكول لما كان له ثمرة الا اكل
المال بالباطل هذا حاصل كلامه وفيه ما لا يخفى فان القضاء هنا كالبينة احد الطرق الشرعية فكيف لا يجوز التصرف فيما قضي فالحق
بين الاحتمالات هو الاحتمال الاخير وعليه المشهور المعروف التنبيه الرابع لو ادعى ظنا وادعى ايضا جزما بان المنكر عالم بكونه
مطلوبا كما ان قال المدعي للمنكر اني اظن انك مطلوب لي لكني اعلم انك تعلم انك مطلوب لي فلو انكر المنكر وقال انه لا اعلم يتوجه عليه
اليمين لانها على المنكر كما لو لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهل يحلف المدعي او لا الحق انه يحلف لعدم المانع هنا اذ هو جازم
بالنسبة الى هذه الدعوى الثانية اي ادعاء علم المنكر فيحلف على الجزم والبت واحتمال عدم جواز الحلف له لانه ظان بديهي
البطلان ضرورة ان ظنه بالنسبة الى اصل الدعوى لا بالنسبة الى ادعائه الثاني هذا كله لا اشكال فيه وانما الكلام في انه لو رد المنكر
الحلف اللازم عليه بالنسبة الى انكاره العلم وحلف المدعي فهل يثبت اصل الحق ام لا به او لا تبنى المسألة على ان رد اليمين بمنزلة
الاقرار او لا فان قلنا بالاول فيثبت لان حكمه حكم الاقرار فكما انه لو اقر يثبت اصل الحق فكذا ما هو بمنزلته وان قلنا بالثاني فلا
هذا تمام الكلام بالنسبة الى اليمين ولو اقام المدعي البينة على انه يعلم المنكر بثبوت حقه فهل يثبت به الحق او لا فيه اشكال
وجه التنبيه الخامس لو ادعى اولا احتمالا ثم عاد وقال انه جازم فعلى القول بسماع الدعوى الظنية هل يسمع ادعاء
الجزم او لا احتمالات الاول عدم السماع مطلقا الثاني السماع كذلك الثالث التفصيل بين ما اذا احتمل تجدد
العلم فيسمع وبين ما لا يحتمل التجدد فلا يسمع لكن الاول لم نجد قائلا به وكذا الثالث واما الثاني وهو السماع مطلقا فهو المختار
لادلته المتقدمة ولكنا لا نحتاج الى التفصيل فيظهر من الشهيد الثاني وان كان مقتضى عنوانه السماع مطلقا وقد نسب اليه
البعض السماع المطلق الا ان مقتضى تعليله التفصيل المذكور حيث علل القول بالسماع المطلق بقوله لامكان تجدد العلم
هذا كله بناء على سماع الدعوى الظنية كما هو المختار واما بناء على عدم سماعها فقد يقال بالاول انه لا تسمع لان هذا بعينه نظير
قوله وادعائه اولا ان المال لغيره ثم عاد وقال ان المال له فانه لا يسمع فكذا ما نحن فيه فان قوله بانه جازم يرجع الى ان دعواه
الاولى الظنية باطلة فيكون اقرارا على نفسه فلا يسمع دعواه الجزمية لانه انكار بعد الاقرار الثاني السماع لان
هذا لا يعد عرفا اقرارا لان السماع وعدمه من الاحكام الشرعية فرب مقام ليس المدعي ملتفتا الى ان دعواه تسمع او لا كما
اذا قال المال لغيري ثم قال انه لي فان العرف يفهم منه كونه انكارا بعد الاقرار التنبيه السادس لو ادعى ظنا وانكر

المنكر ادعاء الظن ففيه صورتان الاولى انه ينكره بان يقول للمدعي انك لا تظن ولا تعلم ولا تتهم بل انت كاذب في ادعائك
الثانية انه ينكره ويقول انك لست ظانا وانك جازم وانما ابرزت دعواك بصورة الظن وانك قلت كي لا يتوجه عليك اليمين
المردودة اما الصورة الاولى منها فلو انكر المدعي بان قال انه ما ادعى الا انه كاذب وانه اظن بالدعوى فيحلف على نفي العلم بعدم
الظن ولا اشكال وكذا الصورة الثانية فان حق المدعي على المنكر للعلم بالدعوى ان يحلف اولا الظاهر الاخير وذكر لعدم الثمرة وذلك
لانه اما انه يحلف او يرد على المنكر المدعي للعلم او ينكل فان حلف يبقى الدعوى ظنية وان رد وحلف المنكر بانه عالم فلا يثبت
بحلفه موضوع العلم للمدعي في كون رد المنكر لا اصل الحق المدعي لعلم المدعي اليمين المتوجهة عليه لا اصل الحق على المدعي حتى يقال انه اثبت
بالحلف انك تعلم فلك ان تحلف كما ان للمدعي ان يقول انك غاية ما في الباب اثبت العلم لكني غير عالم فلا يجوز لي الحلف وكذا ان
نكل فلا يثبت عليه شيء لانا ان قلنا بالقضاء بالنكول فنكوله يحكم بانه عالم ولكن بانه عالم لا يثبت موضوع العلم فلا يجوز
له الحلف ايضا كما قلنا في صورة الرد وان لم نقض بالنكول فعدم الثمرة اوضح التنبيه السابع على القول باعتبار الجزم فهل
يعتبر جزم الوكيل ايضا بان يكون المعتبر جزمه او الوكيل فيه وانه لو لم يكف لزم ايقاف الدعاوى نظرا الى دعاوى الحكام في البلاد
النائية عن بلد موكليهم وكذا دعاوى القيم للصغير ونحوها التنبيه الثامن على القول بعدم السماع اي بالنسبة الى الدعوى
الاحتمالية فهل لا يسمع مطلقا ولو عند احتمال الحاكم وجود البينة للمدعي او تختص عدم السماع بصورة ما اذا لم يحتمل وجود البينة
لم نظفر عن بعض الافاضل فيها الا ما نظرا الى ما قال بعد ذكر المسألة حيث قال والاقوى عدم السماع لو لم يحتمل وجود البينة
والسماع عند احتماله وقال ان مقتضى اطلاق الاصحاب وان كان عدم السماع مطلقا الا انه لا اظن الا يكون مرادهم هذا الاطلاق
ولو في صورة نظرا فان هذا الاحتمال لان مبنى عدم السماع هو عدم الثمرة وفي صورة احتمال البينة الثمرة موجودة هذا حاصل كلامه
ولكن نقول ان كلامه هذا قول بتفصيل آخر في المسألة ففيه اولا انه خلاف ظاهر عناوين الاصحاب حيث انها مطلقة وثانيا
يستلزم استعمال العبارة الواحدة وهي عدم السماع في معنيين الاول عدم الاصغاء في صورة عدم احتمال البينة الثاني
السقوط في صورة احتمال البينة فانه بعد ما قال انه يسمع ح فلو سمع ثم لم يأت بالبينة فيلزم سقوط دعواه وهذا كما ترى
وثالثا ان مقتضى ادلة الباب الاطلاق وكيف ما كان فالحق في المسألة الاطلاق هذا كله مضى انما كان بالنسبة الى ما قالوا في لزوم
كون المدعي جازما او يكفي الاحتمال ولكنهم قد مضى سابقا من اشتراط كون متعلق الدعوى معينا فقد تحقق مما مضى امران احدهما
انه هل يشترط في الدعوى التعيين الثاني انه هل يشترط الجزم اولا وهنا امر ثالث ذكروه وهو انه هل يشترط كون الدعوى
ملزمة او لا وذكر هذا الشرط غير واحد وبعضهم قالوا لا بد في الدعوى من ان تكون مما يحتمل الصدق فلو كانت معلومة الكذب
عقلا او شرعا او عادة فلا تسمع وقبل الدخول في المسألة لا بد من بيان معنى الملازمة فنقول انه قد يفسر بان
معنى الملازمة هو كونها متفقة للحكم اي بعد تحققها وثبوتها كانت حقا ويتفرع على هذا المعنى انه لو ادعى الهبة قبل القبض
او بيع الصرف والسلم قبل القبض او الوقف قبله فلا تسمع لانه على الثبوت ليس بملزمة وقد يقال ان معنى الملازمة هو كون
الدعوى من الامور اللازمة لا المتزلزلة عقدا كان او غيره فعلى هذا التفسير لو ادعى الهبة الجائزة فلا تسمع لان انكارها
في معنى الفسخ وكذا كل عقد كان جائزا فان انكاره في معنى الفسخ اذا عرفت هذا فاعلم ان كان المراد بالملازمة التفسير

المنافي الاول فالاشتراط في محله وان كان التفسير الثاني ففيه ان لزوم العقد غير صحته فافرض صحة انكار المنكر في
معنى الفسخ انما هو بنفي اللزوم ويكون مفاده الجواز كما كان لا انه يستلزم عدم الصحة حتى يتفرع عليه عدم السماع فمن ادعى
الدعوى بالنسبة الى الامر الجائز فيصغى اليه ويطلب المنكر بالجواب كما في سائر الدعاوى فان اقر فيلزم باقراره وان انكر فيكون
فسخا على انه لو قلنا بان معنى الملازمة هذا التفسير الثاني للزم عدم سماع دعوى البيع في زمن الخيار اذ الانكار بالنسبة اليه
في معنى الفسخ لا يقال ان السماع بالنسبة الى الدعوى المتعلق بالجائز غير مثمر اذ المنكر اما انه ينكر فيكون انكاره فسخا واما انه يقر
فيقر على جوازه فلا يصح ليقال ان ثمرة على التقديرين لانا نقول ان الثمرة موجودة غير عزيزة كما اذا كان العقد
الجائز مثلا شرطا لعقد لازم فانه على السماع وثبوته يثبت العقد اللازم وعلى عدمه العدم مع انا وان سلمنا عدم الثمرة
لان عدم السماع لو دل عليه دليل فان عدم السماع امر وعدم الثمرة امر اخر على انه يمكن انكار كون الانكار في معنى الفسخ
فاذن الحق الالتفات الى اشتراط كون الدعوى ملزمة لكن بالمعنى الاول وكذا اشتراط الثاني لكون الدعوى مما يحتمل الصدق
فذكره ليظهر حاله فما كان معلوم الكذب عقلا كادعاء ملكية الشمس مثلا او عادة كادعاء ان جميع البلد زوجاته او شرعا
كادعاء ملكية الابوين فلا تسمع ووجهه ليس ما قيل ان الدعوى من مقولة الاخبار كما قد قرر والخبر ما يحتمل الصدق ومعلوم الكذب
ليس يحتمله ضرورة ان الخبر المعلوم الكذب ليس خبرا اذ المراد بما احتمالها نظرا الى ذات الخبر بل الوجه فيه ان تشريع القضاء انما هو
لانتصاف المظلوم من الظالم ومع العلم بكذبه لا يجري العلة فيه وفروع العلامة وغيره على المسألة فروع الاول
انه لو ادعى الصغير ابوة الكبير فانه لا يسمع لعدم احتمال صدقه عقلا الثاني انه لو ادعى الرجل ملكية احد الابوين
فلا يسمع لانه معلوم الكذب شرعا ولانه دعوى غير ملزمة بالمعنى الاول لانه على ثبوتها ليس غير ملزمة الثالث ادعاء
الرجل احد النساء المحارم كادعاء ملكية عمته فانه لا يسمع لان الرجل لا تملك نساء محارمه شرعا فانه حكم حالها في وجه عدم
الملزمية وعدم احتمال الصدق بخلاف ما اذا ادعت المرأة ملكية نساء محارمها فانها تسمع وكذا الخنثى المشكل فلو ادعى ملكية
النساء المحارم فهل تسمع او لا تبنى المسألة على مسألة اشتراء العمودين وانعتاقهما حيث بالملك الضمني جمعا بين الدليلين
في انه لا عتق الا في ملك وانه لا يملك الرجل ابويه فان قلنا بالملك الضمني بملكية آنا ما قبل العتق فيسمع دعوى الخنثى انه
لو اشترى احدى نساء محارمه فيملكها آنا ما فعند الشك في كونه مرأة فيملكها او ذكرا فلا يملكها فتستصحب الملكية الثابتة آنا ما
على التقديرين سواء كان مرأة او ذكرا الا ان يقال انه يشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب لانا نقول بجريان الاستصحاب وان كان
الشك في المقتضي واما اذا قلنا هنا بعدم حصول الملكية سابقا على العتق اذ كان التقدم بالنسبة الى الملكية والعتق رتبيا
كتقدم حركة اليد على المفتاح كما عن الجواهر فلا استصحاب ولا سماع لكن كلام الجواهر مستلزم لاجتماع الضدين اذ الحرية والملكية
متضادان فالحق الاول فنقول التنبيه الرابع قالوا لو ادعى مسلم على كافر خمرا فلا تسمع دعواه لكونها شرعا كما
الشهيد لكن قيد عدم السماع بما اذا لم تكن الخمر محترمة كما اذا كانت للتخليل او العلاج والاستشفاء وكلام الاصحاب
مطلق وتمامية كلام الشهيد وتقييده موقوف على عدم الاحتياج في صحة الدعوى الى كون متعلقها ملكا وكفاية مطلق الحق في
صحتها والا اذا كان ولا بد من كون متعلقها ملكا كما هو الظاهر من البعض فلا يتم كلامه ولكن الحق كفاية كون متعلق الدعوى

مطلوب ... الانه لا ريب في ... فلا يصح التفصيل ... ان ...
الضيم ... الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... وبين الولي ... ودفعه الاحتمال ... اذا كان

مطلوب ... الانه لا ريب في ... فلا يصح التفصيل ... ان ...
الضيم ... الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... وبين الولي ... ودفعه الاحتمال ... اذا كان

ملحق الحق وان لم يكن الا كاهر المعروف ولذا تسمع دعوى القذف والقصاص وحق التحجير والتملك واشباه ما ليس الا الحقوق فتقييد
الشهيد في علمه ولعلهم قالوا لو ادعى المسلم على الكافر ثمن الخنزير او قيمة الخمر فلا تسمع والظاهر انه يتم كما في الكلام في سابقه فينبغي التقييد
بغير ما اذا كان ثمن الخمر ملكا للمسلم كما اذا كان اولا كافرا وباع الخمر ثم اسلم وادعى الثمن او القيمة او انتقل اليه بميراث ونحوه
الخامس لو ادعى شيئا ينافيه اقراره السابق كان ادعى ان الدار الكذائية ملك له بعد ان اقر بانها وقف فلا يسمع لانه لا يحتمل
الصدق شرعا اذ هو انكار بعد الاقرار وهو لعدم سماعه شرعا غير محتمل للصدق فلو اقام البينة لم تسمع ادعاءه هذا سواء
كانت البينة مقارنة لاقراره او سابقة عليه او متاخرة عنه فلا يسمع لانه باقراره يكذب بينته ومستند المسئلة ان قاعدة البينة
مع قاعدة الاقرار حيث تعارضتا كما في مثل المقام فلابد في الترجيح الى المرجحات لكون التعارض بينهما عموما من وجه لعمومية الاقرار
بالنسبة الى ما كان عليه بينة وبالنسبة الى غيره وعمومية البينة بالنسبة الى ما كان هناك اقرار والى غيره وبعد الرجوع الى
المرجحات رأينا ان الترجيح في جانب الاقرار عرفا وان سلمنا عدم الترجيح لجانب اصلا فنقول المتساقط والرجوع
الى الاصل ولا شك ان الاصل عدم السماع نعم لو ادعى دعوى لا تنافي الاولى كأن ادعى ان اقراره السابق او غيره كان
فان اقراره كذا انما كان لمصلحة كذا او كان لا لشبهة في مسئلة علمية بحسب اعتقاد ثم ظهر في تلك المسئلة ان
المال لمن اقررت له او كنت مجبورا او غير ذلك من التاويلات فيسمع دعواه لعموم قوله البينة على المدعي ولا يعارض
عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لعدم المنافات والاولى التعارض بعد التاويل في الاقرار السادس من للكافر
ان يدعي على مسلم بثمن المصحف او ثمن العبد المسلم مما لا يملكه الكافر اولا بعنوان لو ادعى يسمع دعواه اولا الظاهر السماع
وذلك لامكان فرض صورة يكون الملكية للكافر كان كان كاتبا للمصحف فانه يستحق ثمنه او اجرة ان قلنا ان الكافر
لا يملك المصحف اصلا او كونه ملكا له وان كان بعد الكتابة يجب ازالة يده عنه واجباره بالشراء ان قلنا بانه يملك فيسمع دعواه
ومثل ذلك اذا كان المصحف لابيه المسلم وانتقل اليه بالارث وكذا الكلام في العبد المسلم لاحتمال كونه كافرا او لا كافر
وهكذا لو ادعى المخالف علينا شيئا يجوز بيعه على مذهبه مع عدم جوازه على مذهبنا كادعاء البيع المضاف المتعين يسمع اولا الظاهر
لقيام السماع لقاعدة الاقرار على المذهب كل مذهب على حسب مذهبه هذا فتدبر [illegible] ان هذا امرا آخر ينبغي ان يكون له
وان لم اعثر على كلام احد من الاصحاب صريح به وهو انه يشترط ان يكون للدعوى طريق من الطرق الشرعية يتعين فلو علم
الحاكم انه ليس للمدعي طريق يفصل دعواه به فلا يسمع دعواه مثلا لو كان المدعي او المنكر وكيلا وعلم الحاكم انه ليس له البينة فلا يسمع
دعواه لان دعوى الوكيل فصلها موقوف على وجود البينة لانه ليس للوكيل الاقرار ولا الحلف حتى يسمع دعواه باحتمال
الاقرار فلانه في حق الغير الى الموكل فلا يلزم به ولا الحلف فلان الميزان في الحلف هو كون الحالف ممن لو اقر ثبت
باقراره الحق وقد فرضنا عدم ثبوت الحق باقرار الوكيل فلا حلف له ايضا فان قلت ان هنا شيئا ينفصل به
الدعوى فلابد من سماع الدعوى وهو اليمين المردودة لان كان المنكر وكيلا والمدعي اصيلا ورد المنكر اليمين فبها ينفصل
الدعوى قلت ان هذا مبني على انه هل للوكيل رد اليمين اولا فان قلنا انه لا رد الا لمن له الحلف فلا يمكن للوكيل رد
اليمين وان قلنا بجواز الرد لكل احد فلم الرد ولكن الحق في المسئلة الاولى على ان لنا ان نفرض صورة لا يجري اليمين

اليمين المردودة على تقدير جواز رده للوكيل ايضا وهي ما اذا كان المدعي ايضا وكيلا فلا يتفرع على لزوم هذا الشرط عدم سماع دعوى الولي والوصي
والقيم والوكيل ونحو ذلك من قبيلهم اذا علم الحاكم انه لا بينة لهم لعدم شيء بالنسبة اليهم غير البينة تنفصل به الدعوى ولم ار خلافا في المسئلة
الا ان الفاضل الهندي في الكشف عند قول المصنف لا يسمع اقرار الوكيل والوصي قال ان اقرار الاب والجد على المولى عليه مسموع
ولا يخفى عليك انه منفرد بهذا القول الا ان [illegible] اقتصار بعض الاصحاب بذكر غير اقرار الاب والجد على المولى عليه يستظهر منه كونهم شركاء
له لكن الحق ان الاقتصار ايضا لا يوجب ذلك لانه ما ذكروا في باب المثال وكيف كان فانه لا دليل على ما ذهب اليه الفاضل المذكور
ولانه يكمل الآن يبقى ان نظره الى قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به بناء على التعميم الشيء للحقوق والاعم من التصرف فالاب
والجد حيث كانا مالكين للتصرف فكانا مالكين للاقرار به ولكنك قد عرفت سابقا بعدم تمامية القاعدة فانه لا تثبت فراجع
الثالثة اذا تمت الدعوى [illegible] يطالب الحاكم المدعى عليه بالجواب من غير [illegible] اذن للمدعي [illegible] بل يتوقف
ذلك على طلب الحاكم الجواب من المدعى عليه على التماس المدعي من الحاكم ان يطلب الجواب فيه قولان حكاهما عن الشيخ في
[illegible] وتردد المصرح [illegible] الثاني ان الاوجه عنده انه يتوقف على التماس المدعي وذكر [illegible] الجواهر انه الاشهر بل
عن ظاهر المسالك الاجماع عليه لانه حق [illegible] المدعي يتوقف على المطالبة كما هو القاعدة في ساير الحقوق الا ان الاوجه
كما في الجواهر ووافق للمحقق في حاشية عدم التوقف معللا بالاصل اولا وبكونه حقا للحاكم المنصوب لفصل الخصومات
ثانيا ولما [illegible] للعلم العادي [illegible] الان ولا يخفى [illegible] الا للارادة فصل الدعوى
[illegible] حقيقة الكلام موقوف على رسم مقامات الاول
في بيان ان المطالبة بالجواب [illegible] الثاني في [illegible] بيان انه [illegible] كونه
حقا [illegible] المقام الثالث في بيان انه بعد فرض كونه حقا للمدعي [illegible] بشاهد الحال للاذن في مطالبة
الحاكم [illegible] فنقول في المقام الاول ان الظاهر كون المطالبة من الاحكام فلا يترتب عليها
ما يترتب على الحقوق مثل جواز الصلح عليه واسقاطه وغيرهما من لوازم الحقوق وكونه حقا واضح اذ من البين ان الدعوى
لها لوازم منها مطالبة الجواب [illegible] فصل في الاحكام الالهية المجعولة للحاكم فكذا لوازمها ولئن قطعنا النظر عن ذلك
فلا اقل من الشك فالاستصحاب يقضي بكونه حكما اذ لو كانت حقا لجاز اسقاطه والصلح عليه فلو اسقط مثلا فشك
في انه هل يسقط ام لا فالاستصحاب يقضي ببقائه وعدم سقوطه ولازمه كونه حكما الا ان يقال ان الاستصحاب
هنا لتنصيص امر لاثبات امر لازم لهذا الامر غير انه يكون لازما شرعيا بل من اللوازم العادية وهو اصل
مثبت لا حجية فيه لكنا نقول بحجيته [illegible] في الاصول [illegible] المقام الثاني
وهو في بيان انه مع فرض كونه حقا [illegible] ان الدعوى للمدعي والمطالبة من لوازمها [illegible] لها ولذا
لو نهى المدعي الحاكم المطالبة [illegible] المدعى عليه [illegible] ان الحاكم منصوب لفصل الخصومات والمنازعات
والمطالبة من مقدماته ولوازمه فتكون حقا له والاوجه الثاني وذكر للاصل اولا ولانه لو كانت حقا للمدعي
لتوقف على التماسه والاصل عدمه والقول بان الاصل مثبت فالكلام فيه ما مر فانه يجري على التحقيق والتعليل

المذكور لكونه منصوبا لقطع الخصومات ومن حق مقامه ولانه لو كان من حقوق المدعي لكان له ان يلتمس بغير الحاكم ان يطالب المدعى
عليه بالجواب والحال انه ليس له [illegible] على خلافه [illegible] على انه ليس له نفسه ايضا ان يطالبه والحال انه لو كان حقا له
لكان له فان قلت انه حق للمدعي وذلك لا ينافي عدم جواز ان يطالبه نفسه او يلتمس من غير الحاكم بل يشترط كون المباشر
الحاكم لدليل خاص كما في مسئلة اليمين فانه حق له ومع ذلك لابد من ان يكون الحاكم مباشرا له قلت الاصل في كل حق ان يكون
ذو الحق مباشرا او غيره [illegible] اليمين [illegible] على لزوم مباشرة الحاكم بعد فرض كونه حقا للمدعي [illegible] الاستشهاد
للوجه الاول من انه لو لم يكن حقا للمدعي لما كان له نهي الحاكم عن المطالبة [illegible] وذلك لان نهي المدعي الحاكم عن المطالبة [illegible]
انه الآن مدع فهو بمنزلة التاخير لانه نهيه عن المطالبة في قوة قوله [illegible] الآن فلا يجب على الحاكم متابعته واتباعه
من نهيه ولانه في قوة قوله اني اخرت دعواي [illegible] في المقام اذ الحاكم يتبعه [illegible] ومع ذلك
لا ينافي في كون المطالبة حقا للحاكم [illegible] واما المقام الثالث وهو في بيان انه على فرض
كونها حقا للمدعي فهل يكفي [illegible] شاهد الحال او يلزم الالتماس الصريح فنقول ان مقتضى القواعد ونظائره في المقام
الاول [illegible] في الاموال [illegible] بشاهد الحال فكذلك الحقوق [illegible] في الجواهر
اورد عليه [illegible] رجوع الى القول بالتوقف على التماس المدلول عليه بشاهد الحال انتهى كلامه وانت خبير بانه بعد ما قررنا
ما عنونا المسئلة مع وجود شاهد الحال [illegible] لو لا التوقف على الالتماس [illegible] الشهيد [illegible] بشاهد الحال
[illegible] الالتماس [illegible] عدم التوقف لوجود شاهد الحال [illegible] نقول [illegible] الالتماس [illegible]
[illegible] ادعاء الاجماع عليه [illegible] شاهد الحال موجود [illegible] الاشتراط لحصول العلم بالاذن فهو حاصل بشاهد الحال او تعبدي
فلا [illegible] انما لاجل كون الالتماس الصريح [illegible] للدعوى [illegible] بشاهد الحال واقرب الى دفع المنازعة
والمشاجرة لانه لو سكت الحاكم ولم يطالب بالجواب [illegible] المدعي [illegible] طول السكوت ندم ورجع عن دعواه
ومال الى الصلح او غيره الا ان هذا الوجه [illegible] للمسئلة لا ينهض شيئا لانه [illegible] نعم يمكن القول باستحباب السكوت
والتوقف على الالتماس للاولوية هذا المسئلة الرابعة لو ادعى احد من الرعية على القاضي [illegible] كان دعوى
من حيث القضاء كان يدعي عليه انه حكم [illegible] بالجور [illegible] اطلب منه كذا فهل يسمع اولا
[illegible] المقام تفصيل [illegible] السماع [illegible] وغيره كالشيخ في الجواهر [illegible] سمعت الدعوى على
القاضي [illegible] لاطلاق الادلة [illegible] القضاة بعد
حضور امير المؤمنين عليه السلام مع يهودي مجلس القضاء وحضور عمر [illegible] عند زيد بن ثابت والمنصور مع جمال [illegible] قضيته
مع المنصور [illegible] ان نقول انه لو كان من شروط الدعوى [illegible] على
القاضي [illegible] اذا كان الدعوى على القاضي من حيث القضاء او اذا كانت [illegible] الدعاوى
فالسماع [illegible] المنافاة المذكورة [illegible] في تفصيل المسئلة [illegible] لان الدعوى [illegible] من حيث
القضاء [illegible] سائر الدعاوى [illegible] على التقدير [illegible] هناك حاكم يرفع الامر اليه اولا وعلى التقدير الثاني

الثاني فان كان القاضي في ولاية اولا وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون هناك قاضي غيره اولا وعلى الاول اما ان كونه في ولاية او لا وان له خليفة من
قبله اولا فهذه صور المسئلة واذ قد عرفت صور المسئلة فاعلم انه ان كان هناك امام رافع اليه ولا اشكال وكذا ان لم يكن هناك وكان
في غير ولاية وكان هناك قاضي غيره فهل يترافع اليه اولا وجهان من ان القاضي الآخر منصوب لرفع المنازعة بالنسبة الى اهل الولاية وهو ليس من
اهلها ومن ان الاهل يطلق من حيث في الولاية لكن الاوجه الثاني فالحق انه رافعه الى القاضي في تلك الولاية وان لم يكن هناك قاضي فيتوقف
الدعوى ووجهه واضح بعد عدم وجود المترافع اليه وان كان في ولاية وكان له خليفة فهل يرفع الامر الى خليفته اولا وجهان
من انه خليفة من قبله وهو من قبيل الوكيل فالرجوع اليه رجوع الى نفسه كما في الوكيل فلا يرفع الامر اليه ومن ان الخلافة غير الوكالة
لانها تحكيم كنفس نصب القاضي بخلاف الوكالة فان نصب القاضي والخليفة هو جعل السلطنة لهما ومنع من الرجوع الى القاضي نفسه
هو التهمة [illegible] بالنسبة الى الخليفة قال في [illegible] في هذا المقام انه لو اراد المدعي وجود الخليفة الترافع الى غيره
لا تجب اجابته لان العدالة تمنع من التهمة [illegible] ولكن الحق التفصيل فان كان الذهاب الى غيره يوجب الضرر كما اذا
كان الحاكم الآخر في غير بلده بحيث يحتاج الذهاب الى مؤنة فلا يجب اجابة للزوم الضرر وان كان في بلده بحيث لا يوجب
الضرر فالاقوى الاجابة وذلك لعموم ما دل على ان الخيار بيد المدعي خرج ما اذا استلزم الضرر وبقي الباقي هذا وان لم يكن
هناك خليفة فالتوقف الى ان يتيسر الذهاب الى حاكم آخر في غير بلده من دون ضرر او الى ان وجد في البلد حاكم او خليفة هذا
تمام الكلام في هذه المسئلة المسئلة الخامسة اعلم انه يستحب للخصمين المترافعين ان يجلسا بين يدي الحاكم ولو لم يجلسا
بين يديه فاما بين يديه كان ذلك جايزا اما لم يستلزم عدم التسوية المنهي عنه كما لا يخفى المقصد الثالث
في مقاصد النظر الثالث من الكتاب في جواب المدعى عليه وهو ان جواب المدعى عليه اما اقرار او انكار او سكوت هكذا ذكر
الاصحاب ولكن قد يكون جوابه لا اعلم كما انه قد يكون جوابه شيئا لا دخل له بالدعوى واقعا كما اذا ادعى عليه طلبا فقال
في جوابه ان فلانا يطلب مني او يجيبه بما لا يعرفه كان يجيبه بانكم ما شربتم اليوم وهكذا الى غير ذلك مما لا ربط ولا دخل
لادعاء وقد يكون جوابه مركبا من الاثنين من الخمسة او من الثلثة منها او من الاربعة منها او من الخمسة فصور الجواب كثيرة مثلا في
صورة التركيب يدعي المدعي عشرة فيقر المدعى عليه بخمسة منها ويسكت عن الخمسة الثالثة ويقول لا اعلم بالنسبة
الى الخمسة الاخيرة وقس عليه ساير صور التركيب واما لم يذكروا [illegible] لا اعلم وما لا دخل له وصور التركيب
جوابا رابعا وخامسا وسادسا لصور التركيب فلاندراجها تحت مفرداتها [illegible] كما لا يخفى فحكم المفردات يعلم صور
التركيب واما صورة الجواب بما لا دخل له فلاندراجها تحت السكوت لان السكوت اعم منه اذ المجيب بما لا دخل
له ساكت عن ادعاء المدعي وكذا صورة لا اعلم فلاندراجها ايضا تحت الانكار او السكوت لما سيأتي ان القول بلا اعلم
لا يخلو اما ان نقول بجواز توجه الحلف عليه بنا على تعميم البتات المعتبر في الحلف بالنسبة الى الظاهر البتي والبت
الوجداني فالمدعى عليه يتمسك باصل البرائة حيث كونه لا يعلم فيحلف فيكون منكرا بمنزلة المنكر واما ان نقول لا يجوز الحلف لاعتبار
البت الوجداني فللمجيب بلا اعلم ان يرد اليمين او الحاكم يرده الى المدعي فيكون كالناكل فهو مندرج تحت الساكت بناء
على بعض التقادير الاتية وان جعل الاصحاب السكوت جوابا فهو وجه ما ذكره المسالك وهو انه اذا اصر على السكوت

المقصد الثالث

جعل كل منكر الدعوى وردت اليمين على المدعي فهو في الحكم كالانكار او كان في معنى الجواب بالانكار انتهى اقول ان ذكره لا وجه له فانه بمجرد كون الشخص ساكتا يصح في الحكم عليه لا يجوز اطلاق اسم عليه الا من باب المجاز والا فلا تسمى السكوت لا عرفا ولا لغة جوابا وانكارا انما هو يرتبط بالسؤال والكلام الذي لا ارتباط له بالنسبة الى الذي الكلام الا ان يقال انه اطلاق مجازي كما في ضمن جعل السكوت جوابا مجازيا شايع في الاستعمال كثيرا ما يقال ترك الجواب جواب المقال انتهى وكيف كان في اطلاق الجواب على السكوت في مجاز في باب علاقة الضد كما في ضرورة في مجاز في باب الاشتراك في الحكم واذ قد عرفت ما ذكرنا فاعلم انه قبل الشروع في احكام كل من الاجوبة الثلثة لا بد من بيان امور الاول ذكر في بيان الفرق بين المدعي والمنكر وتميز بعضهما عن الاخر ومعرفتها لتميز في مقام معرفة احكام كل منهما الذي مسئلة هذه ان جواب المدعى عليه اعني المنكر ومقام شيء هذه ليس ههنا بل محل عنوانه في النظر الرابع في ذكر مقدمة التي تقدم مما هي متضمنة لتفصيل في بيان كيفيته وقد بيناه في الفصل الاول الفرق بينهما وسنبينه ان شاء الله ويزيد في المسئلة الثانية في بيان انه بعد ما اقام الجواب فهل يجب على الحاكم مطالبة الجواب من المدعى عليه اولا اقول الظاهر وجوب المطالبة وذلك لان فصل الخصومة واجب على الحاكم وهو بالحكم وهو لا يتم الا بالجواب فلما كان الحكم عليه واجبا فكذا ما يتوقف عليه الحكم لان مقدمة الواجب واجبة المسئلة الثالثة بعد ما عرفت ان مطالبة الجواب من المدعى عليه واجبة على الحاكم من باب الرفع الخصومة فهل يجب على المدعى عليه الجواب اولا وجهان اوجههما الوجوب وذلك لوجوه الاول قاعدة كلية هي ان كل مقام يجب السؤال فيجب الجواب وحيث كانت المطالبة واجبة فالجواب ايضا واجب وهذه القاعدة الكلية الاستقراء في الموارد الفقهية مثلا ان السؤال من المجتهد لاخذ الفتاوى حيث كان واجبا فالجواب واجب عليه وكذا النظر الى الظاهر المتبادر من قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بادعاء ان المستفاد من الاية وجوب الجواب ايضا والثاني النظر الى لزوم اللغوية لو لم يجب حيث وجب السؤال وهو قبيح من الشارع لكن في الوجهين الاولين نظر اذ الاستقراء بحيث يحصل الظن بالكلية غير مسلم وكون الظاهر من الاية ما ذكر اول الكلام لعدم دلالتها على ذلك بشيء من الدلالات الثلث نعم لزوم اللغوية يكفي كونه مدركا للقاعدة المذكورة الثاني من وجوه وجوب الجواب على المدعى عليه وورد في بيان الاستظهار من التعليل بانه لو كان جائزا لا الزم ... والثالث الاخفاء الالزام فهو الوجه الثالث من الوجوه انه لو لم يجب على المدعى عليه الجواب للزم تضييع الحقوق وما خرج والتالي باطل فكذا المقدم اذا عرفت تلك المسائل فلنذكر احكام كل واحد من الاجوبة المذكورة فنقول في الاقرار فيلزم الحق ويثبت في ذمة المقر اذا كان جامعا لشرائط المقررة في بابه ومنها ان يكون حرا بالغا عاقلا اذا كان جائز التصرف كالمحجور وغيره او اذا كان فلا الامر غير ذلك فان كل المقررات راجعة الى ذلك كون الاقرار جامعا لشرائط المقررة في بابه رجلا كان المقر او امرأة سواء كان حكم الحاكم اولا فان الاقرار بنفسه من دون انضمام ملزم لحكم الحاكم حتى انه لو سئل المدعي في الحق ايضا يلزم بالاقرار لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز بل يلزم الاجنبي المقر ان اقر عنده من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف في شيء مما ذكره في البينة فكذلك ... الاقرار فيما ذكر فلا يحتاج في الالزام الى انضمام حكم الحاكم لعموم ما اولا بل يحتاج الى انضمام حكم الحاكم والثمرة لحكم الحاكم عند عدم الاحتياج اليه في الالزام واضحة وهي لزوم الانفاذ وعدم جواز تجديد المرافعة بعد الحكم بخلاف الاقرار والبينة المجردين وكيف كان فالظاهر من جماعة كصاحب الرياض انه اذا اقام

اقام المدعي بينة فانه لم يثبت بمجرد اقامتها لانها منوطة باجتهاد الحاكم في قبولها وردها لكن المعروف كما في الجواهر كونها كالاقرار من دون احتياج الى انضمام الحكم وهذا هو الحق كالثبوت البينة فانه مخصص لعموم عمومات الاقرار وسند المخالف حيث قال انها منوطة باجتهاد الحاكم في قبولها وردها الظاهر ان المراد ان البينة ليست كالاقرار في جميع الاحكام بحيث يكفي حصول اقرار بمجرد سماعه ينفذ واما حصلت بينة فلا تنفذ بمجرد سماعها فيسلم الا انه لا يجدي نفعا بحيث يوجب لزوم الانضمام لانه لا ان هنا بينة لا يسمع بمجرد سماعها كذا الاقرار بوجود اقرار لا يسمع بمجرد سماعه وان كان المراد ان البينة الموجبة للحق اخفى من الاقرار الموجب له فمسلم ايضا الا ان ذلك لا يصلح تعليلا لاشتراط الانضمام فان كان كون البينة اخفى غايته كون الثبوت بها اخفى لا انه يوجب عدم الثبوت بها اصلا كما هو مدعاه وان كان المراد ان معرفة البينة الموجبة للحق موقوفة بنظر الحاكم ففيه منع وذكر ضرورة امكان معرفتها لكل احد وان كان المراد انه لما كان الباب الجرح والتعديل مختلفة في معرفتها وترجيحها لا بد من ان يكون بنظر المجتهد ففيه ان ذلك يكفي للعامي فيه لا بالتقليد او بلا استفتاء ونحوها كما في نظائرها وان كان المراد ان البينة غالبا لما كانت معارضة باليد فلا بد من الترجيح وهو وظيفة المجتهد فلا بد من ان يكون عند الحاكم بخلاف الاقرار فانه وان كان فيه معارضا باليد الا انه يعرف كل احد حتى العامي انه مقدم على اليد فلا يحتاج في ترجيحه على اليد الى نظر المجتهد ففيه امكان وجود بينة يعرف كل احد حتى العامي تقديمها على اليد بل هذا لكن الوقوع في غالب البينات بعد ما فرضنا من امكان ان يحصل له من العلم بالتقديم في مقام المعارضة ولو عن تقليد او بالمعارضة وهذا وتدقيق الفهم بالفرق بين البينة والاقرار وما ذكر الفرق ان عموم الاقرار مقتضاه انفاذه مطلقا عند كل احد مع معارضته لقول الاصحاب بخلاف عموم البينة فانه ليس بهذه الثابتة بل انه خلاف لشهرة الاصحاب فلا غي النقض وفيه ان الشهرة على الخلاف ممنوعة فالعموم على عمومه وتدقيق الفهم بالفرق فيهما هو هذا ان بعد الاقرار لا يبقى للحكم محل لارتفاع الخصومة بعد الاقرار بخلاف البينة لان بعد قيامها الخصومة باقية ولذا قالوا بانه بعد الاقرار لا يحتاج الى الحكم وبعد البينة لا بد من الحكم وفيه انا لم نر من الاصحاب من يقول بلغوية الحكم بعد البينة والا لكان بعد البينة ايضا معاد الكلل الثبوت فيتم الحكم بعدها بجلب ثمرات الحكم من لزوم الانفاذ والامضاء وعدم جواز النقض ونحو ذلك ودعوى ان الحكم بعد الاقرار لا محل له لارتفاع الخصومة فاسدة جدا لانه لا ان يقول انه كما انه يرتفع الخصومة الفعلية في البينة ايضا كذلك وان ان ترتفع الخصومة الثانية ففيه منع ذلك لبقائها في الصورتين اي في صورة وجود الاقرار وقيام البينة فعلى كل ذكر عدم اشتراط الانضمام في البينة فهي مثلها كالاقرار واستشهد شيخنا في الجواهر لذلك بسيرة الحكام حيث انهم تارة يكتبون الثبوت واخرى الحكم ولعل هذا الاختلاف ثمرتها فتتمر ان هذا حكم الثابت واليمين فيهم كالبينة بحيث يقول القائل باشتراط الانضمام في البينة فيه فيهم اولا فهو كالاقرار عند كل احد وكذا الكلام بالنسبة الى اليمين المردودة فنقول ان مقتضى القاعدة ان من اقام شاهدا واحدا ثم حلف فانه ثبت يقينا جواز الاخذ بالنسبة الى نفسه وكذا بالنسبة الى غيره فلا بد ان الظاهر بالنسبة الى الغير اشتراط الانضمام وهذا هو ان للحاكم ان يحكم على المقر بمجرد اقراره به ان كان من دون مسئلة المدعي او الاخذ والقتل التي في ظاهره وحكي ذلك لانه حق له ان المدعي فلا يستوفيه الا بمسئلته كنفس الحق في ما قال في المسالك وقيل المصنف الى القيل ايذانا بضعفه عنده ووجهه كما سلف في توقف مطالبته بالجواب على التماسه بشاهد الحال بكونه طالبا للحكم حيث احضره للحكومة ولانه حق قد تعين للحاكم فوجب عليه اظهاره سواء طلبه مستحقه ام لا والاظهر الاول انتهى اقول ان من

المسئلتين ان سبق في انه هل يتوقف مطالبة الحاكم الجواب من المدعى عليه على التماس المدعي واذنه اولا وهما واحد وهو انه هل هو حق للمدعي او للحاكم فمن قال بانه حق للحاكم فلا بد من ان يقول بالجواز في المسئلتين من دون توقف على اذن المدعي ومن قال بانه حق للمدعي فلا بد من ان يقول بعدم الجواز الا بالاستيذان وحصول الاذن في المسئلتين والموقوف انما بدل الاظهر كما في كشف والرياض الاول ان عدم التوقف على الاذن بل في الرياض انه قال في المبسوط في المقام الثاني ان في صورة مطالبة الحاكم المدعى عليه بالجواب انه الصحيح عندنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه مع انه قوى الجواز اخيرا وحكاه في نقف عن الشيخين والديلمي والحلي واختاره قال لان الحاكم منصوب لذلك ورب خفي على المدعي ان ذلك حق له وهاب الحاكم فضاع حقه انتهى وذهب جماعة الى التوقف وقد عرفت وجه اختيارهم وكيف كان فحيث عرفت ان مبنى المسئلتين واحد فلا وجه لتفصيل العلامة في بعض ما حكي بين المقامين فقال بلزوم التوقف على التماس المدعي واذنه في هذه المسئلة والجواز من دون توقف في المسئلة السابقة كما نسب اليه في الرياض وعبارته المنقولة في الرياض هكذا انه اذا حرر المدعي دعواه فللحاكم ان يطالب خصمه بالجواب ويحتمل توقف ذلك على التماس المدعي لانه حقه فيتوقف على المطالبة والاقرب الاول لان شاهد الحال يدل عليه فان احضاره والدعوى انما يراد بهما ليسئل الحاكم الغريم انتهى فان مقتضى كلامه هذا الجواز في المسئلة السابقة من دون توقف على اذن المدعي ومقتضى كلامه بعد ذلك بالعبارة على ما نقل حيث قال بعد الحكم بانه ليس للحاكم ان يحكم عليه الا بمسئلة المدعي لانه حقه فيتوقف استيفاؤه على مطالبته الى اخر ما ذكره فان مقتضى كلاميه التفصيل المذكور وقد عرفت وجه تفصيلهم مع ان مبنى المسئلتين واحد فلا انه يقول بالتوقف في المسئلتين الا انه في المسئلة السابقة لما كان اذن شاهد الحال موجودا فلا احتياج الى الالتماس بخلاف ما عرفت ان مبنى المسئلتين بانه واحد فما وجه تفصيل العكس ان توقف المطالبة للجواب على اذن المدعي كما في المسئلة السابقة وعدم التوقف هنا على ما نسب الى البعض بل في الرياض انه ظاهر الماتن في الشرايع كما اعترف به شيخنا في شرحه لعل وجه هذا التفصيل ان اطلاق ما دل على الحكم حاكم بانه متى ثبت الحق عنده فالحاكم يجب عليه الحكم من دون توقف على شيء بخلاف المسئلة السابقة لعدم اطلاق هناك فان قلت ان هناك ايضا اطلاق للحكم موجود قلت لا ان الحكم مورده بعد الثبوت لا بمجرد الدعوى كما لا يخفى على احد بقى الكلام في ادلة القول بعدم التوقف هنا اي عدم توقف الحاكم في حكمه على اذن المدعي مطلقا وفي ادلة القول بالتوقف مطلقا فنقول لا مستند للاول اي القائل بعدم التوقف فاولا ما ذكره في الرياض وغيره قال حاكيا عن الشيخين والديلمي والحلي القول بعدم التوقف بل الجواز مطلقا واختياره اي اختيار ذلك لهم لفظه قال في نقف لان الحاكم منصوب لذلك وربما خفي على المدعي ان ذلك حق له وهاب الحاكم فضاع حقه انتهى وتنظر فيه باختصاص الدليل من المدعي لاقتضائه صورة جهل المدعي فيرد بان المانع يسلم الجواز هنا اي في صورة جهل المدعي كما اتفق لم ار تسليم الجواز فيه بتر حيث قال بعد الحكم بانه ليس للحاكم ان يحكم عليه الا بمسئلة المدعي لانه حقه فيتوقف استيفاؤه على مطالبته ويحتمل ان يحكم عليه من غير مسئلته لو كان المدعي جاهلا بمطالبة الحاكم فان للحاكم ان يحكم عليه او ينبهه لئلا يضيع حقه بجهله فيترك المطالبة ومنه يظهر وجه اخر للنظر فيما ذكر من قوله وهو ان جهل المدعي بذلك لا يوجب جواز الحكم له بالاقرار من غير مسئلته لاندفاع الضرر المترتب عليه بتنبيهه عليه ما جعله الشهر كلام الرياض وفيه ان القاعدة من انه لو كانت المقدمات لواجب متوقفة مقتضاها التخيير بينها والكلام هنا كذلك اذا ارتفع تضييع الحق من المدعي بكل منها واجب ومن مقدمات دفع هذا الضرر التنبيه

التنبيه وهذا الحكم فمقتضى القاعدة التخيير فالحكم لهم من دون الاذن جائز من باب كونه احد فردي المقدمة فالاختصاص بخصوص التنبيه مع جواز الحكم لا معنى له اللهم الا ان يقال ان الحكم وان كان من المقدمات لكنه الا انه حرام لانه مستلزم للتصرف في حق المدعي بدون اذنه وهو حرام فالمنحصر المقدمة في التنبيه لا يقال ان التنبيه ايضا حرام لانه تلقين لانا نقول بمنع كونه تلقينا عرفا ولذا فان قلت ان ايراد صاحب الرياض باختصاص الدليل من المدعي لجاهل ليس بتمام لامكان تتميمه وذلك في غير صورة الجهل بعدم القول بالفصل قلت ان القول بالفصل موجود في المسئلة وهو ما مر في بتر كما عرفت وثانيا اطلاق ما دل على الحكم بعد تبين الحق من غير معارض له كما هو الواضح وقال شيخنا في الجواهر في هذا المقام ما محصوله بل قد يقال بوجوب الحكم من الحاكم من دون اذن من المدعي فضلا عن جوازه وذلك كما اذا تعلق اليمين بالمنكر وحلف فالحاكم يحكم وان منعه المدعي كما في صورة العكس اي لو حلف المدعي اليمين المردودة فالحاكم يحكم وان منع المنكر ثم قال بعد ذلك ان اطلاق كلام الاصحاب ان الثمرة تكون للمدعي ان يعتبر انه ليس في محله وانت خبير بان كلام الجواهر لا مدخلية له بالنسبة الى المقام لان كلام الاصحاب انما هو في ان الاذن لا بد فيه من حصوله من صاحب الحق مدعيا كان او منكرا وتعبيرهم بالمدعي هنا من باب المثال وكونه هو في المسئلة هذه صاحب الحق كما يشهد بذلك تعليلهم بانه لانه صاحب الحق فلا يرد بما ذكره على اطلاق كلام الاصحاب لا وجه له هذا تمام الكلام في الجواز وعدمه بقي الكلام في فروع في المقام الاول انه لو التمس المدعي بعد اقرار المدعى عليه من الحاكم ان يحكم باقراره فهل يجب عليه الحكم اولا الظاهر نعم وذلك لا في صورة توقف الحق عليه بحيث لو لم يحكم لضيع حقه فواضح ولا في غير تلك الصورة فلاطلاق ما دل على وجوب الحكم على الحاكم فان قلت ان الاطلاق غير منصرف الى مثل المقام لانه بعد الاقرار لا فائدة فيه قلت قد مضى ان الفائدة مع الاقرار ايضا للحكم كثيرة فدعوى عدم الانصراف كما ترى الثاني بعد ما اذا قلنا ان الجواز ذلك موقوف على التماس المدعي ذلك فهل المعتبر في التماس اللفظ الصريح او يكفي كل ما اورث ظنا او من نقول بكلية ما اذا علق حكم على الالتماس فلا بد من كونه صريحا او يكفي ما يؤديه فنقول ان الدليل المعلق لهذا الحكم على الالتماس لا انه من لفظ من الكتاب لنظر من اطلاق او عموم او غير لفظ فان كان لفظا فلا شك في ان المناط فيه العرف فكل ما يسمى في العرف انه التماس فيندرج تحت ذلك الاطلاق او العموم ويتحقق بكفايته ولا اذا كان غير لفظ من عقل ونحوه كما في مسئلتنا هذه حيث ان الحاكم بلا بدية الاذن والالتماس على القول به وترجيحه هو العقل من باب انه حق للمدعي فلا يجوز الا بعد اذنه لعدم جواز التصرف في حق الغير الا باذنه فنقول ان الحق انه يكفي كل ما يدل على انه اذن هذا اذا كان للاذن كاشف ومظهر فواضح واما اذا لم يكن له مظهر من المظهرات المعتبرة الشرعية بان يكون مثلا مجرد علم ولو باخبار المخبر الصادق فله صورتان لان الرضا اما فعلي او تقديري مثلا انه ليس بالفعل المدعي راضيا بالحكم او حكم الحاكم لكن لو تفطن في ثمرات الحكم لرضي فالرضا حينئذ تقديري فالكلام في كفاية القسم الاول من قسمي الرضا او القسمين اي الرضا الفعلي المعلوم ولو من غير المظهرات المعتبرة لان مقتضى قوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس حليته بطيب نفس والرضا هو طيب النفس ولا القسم الثاني فالظاهر عدم الكفاية لعدم صدق طيب النفس انا لم يكن الرضا حاصلا فعلا كما لا يخفى الفرع الثالث لو ادعى زيد مثلا من عمرو عينا او دينا واقر عمرو في العين او الدين لبكر مثلا فما حكمه لم يتعرض احد من الاصحاب ذكرنا من فروع الاقرار فعدم ذكرهم اياه هنا لذكرهم اياه في باب التنازع في

الالزام

لان انكاره في المثل لا انه يختلف حكمه مع الانكار الاصلي من حيث انه يترتب على الانكار الاصلي الصريح انه لو اقر بعده بالعين فيرجع
المدعي اليه واخذه منه وفي هذا الانكار لو اقر بعده بان العين لزيد المدعي لا يرجع المدعي الى العين بل بمقتضى اقراره الاول صار متلفا
له الاول [illegible] بل المدعي يغرمه بالمثل ان كانت العين مثلية او بالقيمة ان كانت قيمية وكذا في الانكار الاصلي لو رد اليمين
وحلف المدعي فيأخذ العين ايضا بخلاف هذا الانكار فانه فيه ايضا يرجع الى المثل او القيمة وهكذا غير ذلك بل ذلك لان اقراره الاول
لبكر مثلا صار بمنزلة الاتلاف للعين فبعد الثبوت يغرم بمثله او قيمته وح محل الكلام ان الاقرار الاول صرف الدعوى عن
العين الى المثل او القيمة وبعد ان المدعي اذا اثبت ورجع الى المثل او القيمة ليس له الرجوع الى العين لو زال المانع الابد
المثل او القيمة وذلك لبطلان الجمع بين العوض والمعوض اولا لانه قد يظهر زوال المانع عنه ولان من البديهيات ان الشيء لا يمكن
ان [illegible] مبدله ثانيا فان قلت ان العوض المذكور عوض للحيلولة فبعد زوال المانع يرجع الى عينه قلت ان
هذا يتم اذا كان العوض عوضا عن زمان الحيلولة واما اذا كان عوضا عن الحيلولة الدائمة فلا يتم فاذا كان العوض عوضا عن الحيلولة في
زمانه فيرجع الى العين بعد زوال المانع ايضا كما اذا كان عن السكوت ايضا كذلك بان كان عوضا عن اسقاط الدعوى نفسها فهذا الحكم
فيما اذا كان متعلق الاقرار والدعوى عينا واما اذا كان دينا في الذمة فحكمه كسائر الانكارات من دون تفكيك لان ما في الذمة
امر كلي يأخذه المقر له من المقر اقر له في الذمة ويأخذه المدعي منه ان اثبت عليه هذا وصورة الحكم ان يقول الحاكم الزمتك
او قضيت عليك او حكمت عليك او ادفع اليه ماله او غير ذلك اعلم انهم ذكروا الفاظا صريحة في الحكم وقالوا انما يتحقق وذكروا
الفاظا ليست من الالفاظ الحكمية مثلا لو قال ثبت عندي ما يشبهه فلو كان هناك لفظ ظاهر في الحكم فهل يعتد او لا
اقول ان في كل ابواب المعاملات من العقود والايقاعات يكون الظواهر العرفية معتبرة لكلية الامارات وعدم اعتبارها لاجماع
ونحو من الادلة الخاصة فيقال في البيع مثلا ان المعاملة بيع عرفا فيشمله تحت كبرى لزوم البيع وصحته وهكذا سائر الفاظ
العقود والايقاعات بل نقول ان هذا مصداق عرفا موضوع هو صغرى الكليات وان كان [illegible]
فيندرج تحت الكبرى فيحكم بحكمه الا ما خرج بالدليل ومن هذا الحكم فنقول كلما صدق انه حكم عرفا ولو كان [illegible] بالفارسية فيقال
انه يجب انفاذه وامضاؤه ولا يجوز نقضه ولذلك ترى انهم حكموا [illegible] بانه يجوز النكاح [illegible] بالفارسية نعم في مثل الطلاق
خرج بالدليل لان المعتبر فيه اللفظ الخاص وكذا العقود اللازمة حيث قام الدليل فيها على اعتبار الفاظ خاصة فلا ينبغي الا ما هو
مقتضى القاعدة هو ما ذكرنا هنا ولو التمس المدعي من الحاكم ان يكتب له بالاقرار [illegible] يكتب حتى يعلم اسمه او اسم
المقر ونسبه او يشهد بالاسم والنسب شاهدا عدل بل من كل منهما خوفا من التزوير بتواطؤ المتداعيين لاثبات الاقرار على ما
فيكتب عليهم بخط الحاكم [illegible] الى من المتفرق له خطه وحكمه [illegible] بالتزوير
في حكمه وهو لا يعلم فلا يجوز له ذلك [illegible] في الدال [illegible] الكتابة
وهل الا حلف جاز للحاكم [illegible] يكتب [illegible] يفتقر الى معرفة النسب [illegible] يكتب صفة المقر من الطول
او القصر والبياض او السواد وغير ذلك من الاوصاف التي يؤمن معها التزوير والاختلاف في شيء من ذلك كما في الرياض الاخ

الاسم والنسب والحلية والقاضي في الاكتفاء بالحلية فلم يذكروه لكن الشيخ في الخلاف بعد نقله عنهم ونسبة خلافه والاكتفاء
بالاسم خالفهم في الفقه قال والذي يقتضيه اصحابنا يحمل على انه لا يجوز ان يكتب ويقتصر على ذكر نسبها وان ذكر [illegible]
ما ذكروه يرتفع الخلاف كما هو ظاهر الاصحاب حيث لم ينقلوه وقد صرح به الفاضل [illegible] فقال والتحقيق انه لا شك ان القصد
تخصيص الغريم وتمييزه عن غيره وازالة الاشتباه فان حصل ذلك بالحلية جاز انتهى كلامه اقول ان التعليلات المذكورة
كلها عليلة لما هو الواضح انه لا اعتبار بالخطوط [illegible] بل المناط علم القاضي بثبوت الواقع بما يعتبر شرعا من البينة ونحوه [illegible]
ما ذكر بسبب حصول العلم [illegible] الجواز [illegible] الكتابة [illegible] الى العلم وذلك للاصل عدم ودليل في المقام ولو
الفرع كان لا [illegible] لا يجب والدفع للمدعي المؤنة الحاكم من [illegible] والقلم ونحوها ما يحتاج اليه نعم لو توقف حصول حق المدعي
بحيث لو لم يكن لضاع حقه فيجب [illegible] فرع لو اقر ثم ادعى انه اوفيت ما اقررت به فهل
يسمع ادعاؤه اولا صور المسألة ثلاث الاولى ان يكون مدعيا للوفاء قبل الاقرار بان يقول الان وان كنت مقرا
الا اني اوفيت ما اقررت به الثانية ان يكون مدعيا للوفاء بعد زمان الاقرار الثالثة ان يكون مدعيا
للوفاء مطلقا من دون تصريح منه بالبعدية والقبلية اما الصورة الاولى فالظاهر انه لا يسمع دعواه لان اقراره مكذب
لبينته لو اقام عليه كما ان في الصورة الثانية تسمع الدعوى لعموم البينة على المدعي واليمين على من انكر واما الثالثة فهل
[illegible] فيها السماع وذلك لانه مترجح [illegible] فيحمل عليه [illegible] ان يكون وفاؤه بعد الاقرار
فيسمع بل مقتضى اصالة التأخر الذي هو مورده وذلك اذ زمان الاقرار معلوم وزمان الوفاء غير معلوم فمقتضى اصل التأخر
ان يكون الوفاء الذي مجهول تاريخه بعد الاقرار فتسمع هذا ثم اعلم ان الفاظ الاقرار تارة تكون صريحة في الاقرار [illegible]
كما ادعى شخص على احد شيئا والمدعى عليه يقول نعم هذا لك او انا مطلوب لك او انا مقر بما تقول وتدعيه وهكذا وقد
تكون دلالتها على الاقرار بالالتزام كما ادعى على احد [illegible] هذا العبد الذي بيدك ملكي فقال في جوابه بعنيه او هبه لي او اخره
او غير ذلك مما يدل بالالتزام على الاقرار بانه ماله لا كلام في القسم الاول بانه لو اقر صريحا ثم ظهر امر منافيا له لا يسمع و
من القسم الثاني لو ظهر امر منافيا للبيع او لا مثلا بعد ما ادعى عليه بان العبد الذي بيدك لي وقلت في جوابه بعني
قال انه انما قلت ذلك من باب الاستنقاذ واخذ حقي فنقول الظاهر السماع وذلك لان دلالة الاقرار انما [illegible]
لان من باب الظهور والموضوع [illegible] اظهاره منافيا في هذا الظهور فلا دليل لعدم السماع ولو ادعى المقر بعد اقراره
بالحق الاعسار بان قال اني معسر فاذا يطالب فنقول التحقيق الكلام في المقام موقوف على ذكر مقامات الاول
في بيان معنى الاعسار الثاني في بيان ان الاعسار بم يثبت الثالث في بيان حكمه فنقول في
المقام الاول اعلم ان المذكور من الاصحاب في تفسير الاعسار والمعسر على اختلاف منهم من فسر المعسر بانه من عجز عن اداء الحق
لعدم ملكه لما زاد عن داره وثيابه اللائقة بحاله ودابته وخادمه كذلك وقوت يوم وليلة له ولعياله الواجبي النفقة كما في
الرياض نافيا الخلاف عنه [illegible] قائلا بانه عندنا [illegible] ومنهم من فسره بالفقير في باب الزكاة
حيث قال ان المعسر من لا يملك قوت سنته ومنهم من فسره بانه من لا مال له سوى المستثنيات في الدين ولا يخفى فساد

[illegible] الفقير [illegible] الولي [illegible] لكي يحفظ [illegible] الغاصب [illegible] الحيلولة [illegible]

التفسير بتفسير الفقير في باب الزكاة اذ قد لا يكون الشخص قادرا على قوت سنته ولكن يمكنه اداء الحق بل في اكثر الاحيان يحصل التفقه
بالعجز عن اداء الحق فنقول ان المراد بالعجز عن اداء الحق هل المراد به العجز عن اداء تمام الحق او عن اداء بعضه او عن الاداء
الاعم بعضا او تماما لا معنى للاول اذ يلزم عليه ان من يقدر على اداء بعض الحق مع عجزه عن اداء البعض الاخر ان لا يكون معسرا
وهذا كما ترى وبما ذكرنا علم فساد الثاني من ان يكون المراد من العجز عن اداء الحق العجز عن بعضه فيلزم المعذورية بالنسبة الى ما بقي فيكون المراد منه العجز
الاعم ليلائم المعسر عرفا وبما ذكرنا علم فساد التفسير الثالث اذ ربما يبقى للشخص بعد المستثنيات مال قليل بحيث لا يفي
لدينه فهذا الشخص لا شك في اعساره ولا ان مقتضى التفسير المذكور عدم كونه معسرا لان له مالا سوى المستثنيات والتحقيق
انه لم يثبت للاعسار والمعسر حقيقة شرعية ولا متشرعية فيحكم بكونه باقيا على معناه اللغوي والعرفي ولا شك في ان المعسر
في العرف هو من لا يكون قادرا على اداء دينه كلا او بعضا ولا المستثنيات مثل الدار وقوت اليوم والليلة لنفسه ولعياله
الواجبي النفقة والثوب وغيرها من المستثنيات الثابتة من الشرع كونها مستثناة فلولا استثناء الشرع بالنسبة
اليها لقلنا بعدم الاعسار بالنسبة اليها ايضا بان نقول بوجودها ليس الشخص معسرا [illegible] لكن الحاكم الشرع باستثنائها
نحكم بان القدرة والعجز بالنسبة الى وفاء الدين انما المناط فيهما عداها وان معنى المعسر في العرف هذا الذي قلنا فنقول
بان هذا هو معناه اللغوي ايضا نظرا الى الاصول والقواعد هذا مع قطع النظر عن تصريح اهل اللغة والا فاهل اللغة ايضا صرحوه
فرع بذلك فرع لو كان مال بيد مدعي الاعسار [illegible] وادعى انه مال الغير لا انه [illegible] فهل يسمع قوله او لا الظاهر السماع
مع البينة [illegible] مقتضى القواعد [illegible] قوله السماع مطلقا ولو بدون البينة الا انه لو
فتح هذا الباب للزم تضييع حق كل ذي حق لان المطلوب بحق عليه كلما بيده يقول انه مال غيري فيثبت اعساره لو
سمع قوله فيضيع حقوق الناس وهذا حرج عظيم وضرر جسيم ليس الشرع راضيا به قطعا اما المقام الثاني
فاعلم انهم قالوا انه يثبت الاعسار بامور البينة وتصديق الغريم اياه واليمين اما اثباته بالبينة فقالوا انه لو اقامها
على تلف مال المحصور معلوم فتقبل بمجرد كون البينة عادلة من دون اشتراط كونها خبيرة بباطن امره ولو اقام بينة على الاعسار
فقالوا البراءة وقبولها لكن اشترط كون البينة مطلعة على باطن امره بكثرة مخالطته معه وصبره على ما لا يصبر عليه ذو اليسار
عادة ونحو ذلك هذا هو المشهور المعروف بين الاصحاب من التفصيل بين البينتين وان كان هنا قول بعدم التفصيل
وكفاية عدالة البينة في المقامين وقول اخر بعدم كفايتها ولزوم البصيرة والخبرة الباطنية في المقامين ولكن
المعروف على ما قالوا [illegible] النسبة الى الاكثر التفصيل بين المقامين من جهة اخرى وهي انه لو قال طلب الغريم الحلف
من مدعي الاعسار بعد اقامة البينة فقالوا انه لو اقامها على الاعسار فله المطالبة بالحلف منه ولو اقامها بتلف الاموال
فليس له مطالبة اليمين منه وهذا التفصيل كما عن العلامة في الارشاد وفي المختلف انه لو شهدت بتلف الاموال [illegible]
يمين ولو شهدت بالاعسار حلف [illegible] انه للغريم احلافه مع البينة على الاعسار دون تلف المال وان كان
هنا ايضا قول بعدم التفصيل من عدم الاحتياج الى اليمين اصلا في المقامين كما عليه الشهيد الثاني في اللمعتين وقول بعكس
التفصيل المذكور كما حكاه الفاضل القمي عن العلامة في [illegible] حيث قال ما حاصله ان ظاهر الاكثر عدم الحلف في صورة

في صورة اقامة البينة على تلف المال لانها شهادة على الاثبات دون مطلق الاعسار فانه اشبه بالانكار والاحتمال هنا لا يزول مع
البينة [illegible] على النفي [illegible] لان بعد ثبوت تلف المال المعلوم فكانما يدعي المدعي امرا اخر ينكره
بخلاف الصورة الاخرى فانه لا يبقى مجال للدعوى ونفي اليمين في موضع اخر منها في الموضعين لان فيه كذبا للشهود والقول بالبينة
على المدعي واليمين على من انكر والتفصيل قاطع للشركة والاظهر ان يقال انه ان كان المدعي معترفا بعدم غير المال المعلوم فلا ضرورة
الى اليمين بعد اقامة البينة على تلفه والا فاليمين متعين لان اقامة البينة على تلف خاص لا يدل على مطلقه ولا البينة على الاعسار سواء
كان الدعوى [illegible] او علم له مال او كان بلا مال [illegible] فلا دليل على لزوم اليمين يعتمد عليه انتهى كلامه وكيف كان فيرد على
كلام المشهور بالنسبة الى المقامين من التفصيل اشكال انه كيف يجوز القول بانه مع البينة لا بد من الحلف وما الفرق بين المقامين
حيث حكموا في احدهما بكفاية العدالة في البينة مع عدم اكتفائهم بها في الاخر حيث اشترطوا فيها مضافا الى العدالة الخبرة
والبصيرة والاطلاع على باطن الامر ويمكن الجواب عن الاشكالين بما مر عن الفاضل القمي تعليلا لكلام الاكثر من التفصيل
بين المقامين في الاحتياج الى الحلف في احدهما دون الاخر وهو ان البينة على تلف مال محصور معلوم لما كانت بينة على
الاثبات فتقبل بمجرد كونها عادلة ولا يحتاج الى الحلف فليس للمدعي بعد اقامة المعسر اياها مطالبة الحلف بخلاف البينة
على الاعسار فانها شهادة على النفي فلا تقبل الا بانضمام اليمين مع كونها جامعة للشرائط المذكورة من كونها ذات خبرة
وبصيرة ومن هنا يندفع اشكال اخر وهو انه كيف تقبل الشهادة على الاعسار مع انها شهادة على النفي ودفعه ما ذكرنا
من ان ما لا يقبل من الشهادة على النفي ما اذا كان متمحضا في النفي واما اذا كان مشوبا بالاثبات كما في المقام فتقبل وسر عدم
القبول هناك عدم الضبط فبعد ما كان له ضبط فتقبل البينة عليه كما اذا ادعى احد انه في ضحوة اليوم الفلاني بعت الفلان
الكذائي فقال لا اني ما بعته منك في هذا الزمان ولي بينة واقامها بان في الوقت الكذائي كان معنا في المكان المدعى لم ننقطع
البينة وان كانت على النفي ولكن للضبط وكذا المقام فان البينة على الاعسار ان كانت ذات خبرة وبصيرة ومطلع
على باطن الامر فلا فاقت عليها الضبط كما لا يخفى هذا اذا كانت البينة على تلف المال المحصور المعلوم او على الاعسار
فقد عرفت حكم الصورتين من التفصيل المذكور من الاصحاب وان كان يرد عليهم ما سنح وقد تكون البينة على تلف
جميع الاموال مع عدم الحصر فهل يعتبر في البينة على الاعسار من الخبرة الباطنية او لا بل يكفي مجرد عدالتها مقتضى اطلاق
كلام البعض قبولها من دون الشرط المذكور لكن في الروضة انها ملحقة بالشهادة على الاعسار في ذلك ويعتبر في القسم الثاني
ان الشهادة على الاعسار ان يشهد باثبات يتضمن النفي لا بالنفي الصرف بان يقول انه معسر لا يملك الا قوت يومه وثياب
بدنه ونحو ذلك كما اشار ووجهه ما ذكرنا من عدم اعتبار الشهادة على النفي الصرف لعدم الضبط فيه وهذا هو المقصود من اشتراط
الخبرة في الشاهد على الاعسار والا فمن ليس خبيرا بباطن الامر لا يمكنه الشهادة بهذا النحو ثم اعلم انه يرد على المشهور امور
الاول حكمهم بلزوم اليمين بعد اقامة البينة على الاعسار [illegible] قوله البينة على المدعي واليمين على من
انكر الثاني انا ان سلمنا توجه اليمين على مدعي الاعسار فلم لم يحكموا به في صورة العجز عن اقامتها من حلف ثم
[illegible] بل حكموا [illegible] والفرق بين المقامين ما ذا الا ان يقال ان الفارق هو انه في صورة البينة [illegible]

[illegible] الفقير [illegible] الولي [illegible] لكي يحفظ [illegible] الغاصب [illegible] الحيلولة [illegible]

اليمين فيطلق المدعى للاعسار بخلاف ما اذا كان هناك بينة فقط او حق اه الفارق وجود الرواية بالحبس هناك دون هذا المثال ل
في الامور بحكمهم بعدم كفاية البينة من ان الرواية قاضية بكفايتها هنا كما هو عليه الاصحاب ولكن التحقيق في المقام
هو ان يقال ان مدعي الاعسار اما انه مسبوق بالمال او بالمال لم اصلا فان لم يكن له مال اصلا فالظاهر انه يحلف باليمين
لانه منكر فعليه اليمين ويطلق ح اقامة البينة اولا وجاز ما بيانا في عمله في ليس وظيفة المنكر اليمين لا غير وح ان
البينة اقوى فله الاقامة ولكن اذا كان مسبوقا بالمال فمقتضى الاستصحاب بقاؤه فادعاء الاعسار خلاف للاصل
فهو مدع لانه قوله يخالف للظاهر المعتبر شرعا فيكلف بالبينة لعموم البينة على المدعي هذا اذا ادعى الاعسار بالبينة
يشهد بالاعسار ولكن اذا ادعى التلف فالبينة تشهد بالتلف ايضا فان شهدت البينة على تلف ماله الظاهر المعلوم
فيكلف باليمين ايضا لاحتمال ان يكون له مال غير الظاهر وان شهدت على تلف جميع امواله فلا يمين كما لا يخفى فعلى ما ذكر
مورد كل من البينة واليمين اللتين بهما يثبت الاعسار يتعلق في تقديم الغريم فلو ادعى علم الاعسار ومنه
الغريم او المقر فلا شبهة في اثباته بغير كلام وخلاف هذا كله اذا كان الدعوى مالا او كان يعرف له اصل مال ولكن اذا
اذا لم يكن اصل الدعوى مالا ولا يعرف له اصل مال كما اذا كانت الدعوى جناية او صداقا او نفقة زوجة او غيرها مما يشابهه
المشابه فانه يقبل قوله ويحلف باليمين قال في الرياض لموافقة دعواه الاصل فيكون كالمنكر بخلاف ما اذا كان اصل
الدعوى مالا فان اصالة بقائه تمنع من قبول قوله الا بالبينة فيكلف بالبينة مثل ما اذا كان عرف له المال وهكذا نقدم في ذو عدل
وكذا في اللمعتين بل في الظاهر انه قبول قوله بيمينه في هذه الصورة محل الخلاف فيه الا نقدم نقدم عن بعض العامة كما هو الظاهر
من الفاضل القريه حيث قال وان لم يعلم له مال ولم يكن الدعوى لاجل كالدعوى الصداق والنفقة وارش الجناية ذكر ذكر فلا
يكلف بالبينة عند الاصحاب وانما نقل القول به عن بعض العامة بناء على ان الظاهر ... في الجملة فقيل لكان اكثر اقامه
اقام البينة المطلقة على خفيات امره المراقبة له في خلواته الراجحة له على حال حصل لها العلم بفقره والشهد على ما لم يكن منفيا صرفا
فتثبت الاعسار ليخليه والا فيقبل قوله مع يمينه لانه منكر وجود المال وان لم يحلف ايضا فيلزمه كما بين انتهى كلامه وكيف
كان فلا اشكال لنا في عدم تكليفه بالبينة في هذه الصورة وخلاف بعض من العامة لا يعتنى به وتعليله عليه لان الاعسار لا ينافي
وجود المال كما عرفت في المقام الاول فان قلت انه مدعي الاعسار لكونه مدعيا لا بد من ان يكلف بالبينة لعموم قوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر قلت اولا ان ما ذكرت مناف لتعليلهم والا فيقبل قوله بيمينه لانه منكر وجود المال وحاصل
التعليل انه منكر في هذه الصورة فيقبل قوله بيمينه وثانيا ولو سلمنا كونه مدعيا لانه انصراف الاطلاق اليه انما الظاهر من المدعي
في الرواية ان يكون مدعيا على الغير لا على نفسه بالاعسار وعدم المال ولذا جعله القوم في حكم المنكر لانه في المعنى منكر للمال وان
صدق عليه انه لو ترك المصورة ويبقى على حاله انه ... في الاقرار لتركها فاشتهر انه بعد ما عرفت انه لا يجب عليه اقامة
البينة ولا يكلف بها بل يقبل قوله بيمينه فهل لو اراد نفسه اقامة البينة على اعساره فله ذلك ولا يكلف باليمين او لا بل
يكلف باليمين وجهان من ان البينة اقوى من اليمين فبعد كفاية الاضعف يكفي الاقوى بالاولوية ومن انه بعد ما ثبت
انه منكر فيشمله عموم قوله واليمين على من انكر ... انه في هذه الصورة لو لم يقم البينة ولم يحلف ايضا فهل يكتفي بمجرد

بمجرد ذلك كما في صورة كون الدعوى مالا او كان له اصل مال وكان هنا كالسابقة او يحلف المدعي لوجود الحالة القدرة عليه وعدم العسر
ظاهر الفاضل القريه كما عرفت بل صريحه في ذيل كلامه الاول ومن العلامة في القواعد حيث قال في هذه الصورة وان نكل حلف
المدعي على القدرة فيحبس بعد حلف الثالث لكن مقتضى الاحتياط الاخير عدم الحبس الا بعد حلف المدعي على عدم الاعسار
هذا المقام الثالث في بيان انه بعد ثبات الاعسار وكشف حاله فعدا ان استبان حاله وعسره بالبينة و
واليمين في مقام اعتبارهما معا او بالبينة فقط او باليمين فقط في مقام كفايتها او بتصديق الغريم على التفصيل الذي مر في بيان
فما حكمه فاعلم انهم يختلفون فيه فالمعروف انه بعده استبان فقره انظره وامهله حتى يكون له الوفاء ويتيسر له ذكره في
الرياض انه الاشهر الاظهر كما في الملاق فيما وغيرهما ... وعن الشيخ في النهاية انه يجب يسلمه الى الغريم ليستعمله او يؤاجره
... على الصدق من ان عليه ما كان يحبس في الدين ثم ينظر فان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء
فيقول لهم اصنعوا به ما شئتم ان اجروه وان شئتم استعملوه وهو قول ... نسبا لابن حمزة وهو التفصيل بين
ما اذا كان المعسر ذا حرفة يكتسب ان يسلمه ما يقي ... الى الغريم ليستعمله فيما ياخذه من قوته وقوت عياله مقدار حقه
ومن غيره فيخلى سبيله واستقرب هذا التفصيل العلامة في ... لانه يتمكن من اداء ما وجب عليه واعطاء صاحب الدين حقه
فيجب عليه كما يجب عليه النفع المؤنة ومع تمكنه من الكسب لا يكون معسرا الا ان اليسر كما يتحقق بالقدرة على المال يتحقق بالقدرة
على تحصيله بحرفة وكسب وانه منع القادر من التكسب من اخذ الزكوة وعدّه غنيا في باب الزكوة الاشهر ما نقل من ... ... لف
اقول الحد كلام العلامة تاييد هذا القول بقاعدة المقدمية لان اداء الدين واجب فمقدمته واجب والكسب
مقدمة له فان قلت ان المسلم من وجوب المقدمة اذا كانت مقدمة للواجب المطلق فوجوب الكسب مقدمة فرع احراز
مطلقية وجوب الوفاء ولكن انه لا يعلم ذلك لعله مشروط باليسار قلت قد قرر في الاصول انه اذا دار الامر بين كون
الواجب مطلقا او مشروطا فالاصل ان يكون مطلقا لكن الواجب هنا انه نعلم ان الواجب مشروط الا انه يشك فيه حتى
يتمسك بالاصل لكونه مطلقا وذلك لورود الدليل على مشروطيته وهو ما يجيء لما ذهب اليه المشهور وهذه القاعدة يمكن
ان يستند اليه الشيخ فيما ذهب اليه الا ان الجواب ما عرفته وكيف ما كان في هذا القولين الاخيرين للقاعدة المذكورة فقد عرفت
ما فيه والرواية السكوني فقيه اولا انه ضعيف وضعفها مانع عن العمل مع عدم الجابر وغاية ما يجب على المعسر المديون التكسب
في وفاء الدين وهو اعم من كونه بيد الغرماء او باختياره والاصل عدم تسلط صاحب الدين على عينه اه فتخاوه لا دلالة عليه كذا في ذلك
وثانيا لانه بعد تسليم تامية الرواية لا تقاوم الادلة الاتية للقول المشهور مع موافقتها للكتاب على ان الرواية شاذة حتى ان الشيخ
رجع عما قال في النهاية فوافق الى ما ذهب اليه الاصحاب كما في الرياض وحكى ذكره يرد على ابن حمزة فانه ... قرن تامية
الرواية لا دلالة لها على التفصيل المذكور بل ولا اشارة قال في الرياض ولا يمكن الاستدلال له بالجمع بين الادلة والرواية
المختلفة لعدم الدليل اولا وعدم وضوح الشاهد عليه ثانيا فهذا القول ضعيف كل بقي بدوا ضعف جدا وان نوقش في
العبرة لضعف ... مع انه يمكن الا ... قناعة في ... ذلك الضعف فان عماده ما ذكره ووجوب
تكسبه كيف كان لا تسلط الغريم عليه نفسه الا يستيفاء والاجارة كما ذكره ابن حمزة نعم لو تواني عن هذا الواجب

بحيث يترتب به ضرر على الغرماء امكن ان يجبره الحاكم على التكسب دفعا للضرر وانفاقا الا انه نوع امر به ولو راى انه لا ينفع فيه جبره وقف
على العقد الواجب الالدفع الى الغرماء امكن الجواز لما مر ويمكن ان يحمل عليه كلام الشيخ انتهى كلامه اه وفي ذلك ما يقرب منه مع نقل
كلام ابن حمزة وكيف كان فالحق ما عليه المشهور ومستند ما ذهب اليه المشهور وجوه من الادلة الاول الاصل الثاني
اطلاق قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة لصدق ذو عسرة على فاقد المال وان كان ذا حرفة وكسب المذكور
على ما حكى عن السيوري في الكفاية وتنقيح حيث قال وفي تسليم الى الغرماء ليستعملوه او يواجروه روايتان اشهرهما الانظار
حتى يوسر ان به رواية مشهورة وذكر بعض الاصحاب انه لا وجود لها اصلا والذي اطلعت عليه مما يمكن ان يستند اليه لهذا القول
روايات ثلاث الاولى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه كان علي عليه السلام لا يحبس في السجن الا ثلاثة الغاصب ومن اكل مال اليتيم ظلما
ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا وفي ذلك لا دلالة لهذه الرواية على المدعى فضلا عن
كونها اشهر الثانية رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى
سبيله حتى يستفيد مالا الثالث رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان امراة استعدت على زوجها انه لا ينفق عليها
وكان معسرا فابى ان يحبسه وقال ان مع العسر يسرا والروايتان ضعيفتان انتهى ولكن الحق تامية الروايتين للانجبار
ضعفهما عن ضعفه لانه قيل ان الاولى منهما وردت في طريق موثق بجميل عن الاصحاب ودلالتهما ايضا في غاية الوضوح في الرياض بعد
الاستدلال عليه بالروايتين الاوليين قال مما في ذلك من عدم وضوح دلالة الرد لا الصحيح المروي عن زرارة الدال على انحصار
المحصر على الانظار واهمل كما ترى والعجب منه ومن الفاضل المقداد في شرح الكتاب حيث لم يقف على ما عدا الصحيح من الموثق
وغيره المتقدمين بتصريح كونهما مرويين في بيت الاستبصار في هذا الكتاب فيرد على ما عدا الموثق في الاول في اواخر باب
كيفية الحكم والقضاء ذكر الموثق والصحيح في اواسط باب الزيادات منه وروى فيه بعد الصحيح بلا فاصلة رواية ظاهرة الدلالة
على المختار كالمقاومة للسكوني كالصحيح رواية عبد الله بن المغيرة عنه وقد حكى على تصحيح ما يصح عنها اجماع العصابة وفيها ان امرأة
الى اخر الرواية الاخيرة انتهى كلامه اه فانك ترى توثيق اولى الاخبار وتصحيح الثانية منها فرميهما بالضعف لا وجه له
ولئن سلم يكفي الانجبار بعمل المشهور مضافا الى مفهوم قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وهنا روايتان ايضا والثانية
على المطلوب الاولى قوله عليه السلام لا يخرج المسكن بجوف وبيع فيه العقار والدار الى ان قال ومن لم يكن له عقار ولا
دار ولا مال فلا سبيل عليه الثانية ما في رواية ابي نجران عن الرضا عليه السلام قال سئل الرضا رجل وانا اسمع فقال له جعلت
فداك ان الله عز وجل يقول فان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله في كتابه لها حد يعرف
اذا صار هذا المعسر لا بد له من ان ينتظر وقد اخذ مال هذا الرجل فانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين
ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره الى الامام فيقضي ما عليه من الدين من سهم
الغارمين اذا كان قد انفقه في طاعة الله عز وجل وان كان انفقه في معصية الله عز وجل فلا شيء له على الامام قلت
فما لهذا الرجل الذي ائتمنه فهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله عز وجل او معصيته قال يسعى له في ماله فيرده عليه وهو صاغر
الحديث ولا يخفى ان المستفاد من هذه الروايات ان المعسر في حلة وفسحة الى ان ييسره الله تعالى ... انه قد يكون الرواية

الرواية الاولى من الصحيح الدالة بالمفهوم على المطلوب نافية لمنطوق رواية غياث بن ابراهيم المتقدمة فانها بمنطوقها تدل على انه يحبس غير
الثلاثة والاولى بمفهومها تدل على انه لا يحبس غير الثلاثة وقد جمع بينهما الشيخ ... على ما حكى حيث قال قال محمد بن الحسن
هذا الخبر وخبر غياث بن ابراهيم لا ينافيان خبر زرارة الذي ذكر فيه انه كان لا يحبس الا الثلاثة الذين ذكرهم لان ذلك الخبر يحتمل
شيئين احدهما انه ما كان يحبس على جهة العقوبة الا الذين ذكرهم والوجه الثاني انه كان يحبسهم حبسا طويلا
الا الثلاثة الذين استثناهم لان الحبس في الدين انما يكون بمقدار ما يتبين حاله فان كان معدما او علم ذلك منه خلاه وان
لم يكن معدما الزمه الخروج منه على ما بيناه فيما تقدم انتهى كلامه اه وفي الرياض بعد نقل الجمع من الشيخ قال وفي الوجهين
بعد ولا سيما الثاني الا انه لا باس بهما رعاية الاخبار الاولى بحمل الصحيح من وجوه عديدة اظهرها كونها مفتيا بها دون هذه لمخالفة
المحصر فيها للاجماع جدا انتهى وقال السيد الاستاذ دام ظله كما قال في الرياض واختاره ثم قال مسلم انه ان كان مثل ما عن
الشيخ جمعا يمكن ان يجمع بان رواية زرارة منزلة على الحبس في [redacted] السجن الا الثلاثة المذكورين وتلك الرواية على الحبس
في غيره هذا واعلم ان قول المصنف هل يحبس المدعى للاعسار المثبت عسره حتى يتبين حاله اولا يحبس بل ينظر
كما في المشهور او يسلم الى الغرماء مطلقا او على تفصيل ابن حمزة بالتفصيل الذي فيه تفصيل ذكر في باب المفلس اشارة
الى خلاف بعض الحشوية من العامة من انه يحبس ح ايضا نظرا الى بعض الاستحسانات كما حكاه المسالك بما عرفت لعدم
الدليل على الحبس ح هذا تمام الكلام فيما اذا ثبت اعساره بعد ادعائه اياه ولكن لو ادعى الاعسار فقال اني معسر ولكن
بالبينة الاولى انه لم يقمها فاختلفوا فيه على قولين المشهور كما في الرياض بل عن الكفاية انه نسبه الى القوم انه يحبس مطلقا
للامامي ... في باب المفلس والعلامة في عدة فيه ... والشهيدان في اللمعتين وكذا والقول الاخر انه يحبس بعد حلف
الدائن ان انكر تلف المال ونسب هذا القول الى العلامة في بعض كتبه فعن انه ضل القوم وان لم يقم حبس حتى يثبت
بالبينة او يبرء المدعي ذمته او يحصله الحكم من الاداء هذا اذا لم نقل بتكليف صاحب الدين والا فيجب في البينة يكلف
الدائن ان انكر تلف المال ثم يحبس كما ذكره في تذكرة وظاهر الادلة مقتضى ذلك وكلام كثير منهم خال عن ذلك كما ذكره وكذا
وقال الله ... في ... فيقال يحبس حتى يثبت الاعسار لان الاصل بقاء ذلك المال في يده ويثبت بحلف الغريم
على عدم التلف انتهى ويمكن ان يستدل للقول الاخير بعموم قوله اليمين على من انكر الا ان يقال بمعارضته مع الرواية
المستدل بها للقول الاول الذي عليه المشهور ما في الرياض من ذهاب المعظم اليها وقد ذكره في الرياض ايضا ولكن القول
الاول فاستدل لها بالنصوص كما في الرياض فعن الموثق وغيره ان عليا عليه السلام كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس الى اخر
الرواية وقد مرت وبيان المناقشة في دلالتها ان الحبس لاثبات الحلف او حلف المدعي فان الرواية من هذه الجهة ساكتة
اللهم الا ان يدعى ان مفادها الحبس من دون حلف بعد ثبوت المديونية وحلف المدعي المنكر للاعسار موجب للامهال
وكيف كان فهذه المسالة ذات وجهين والاحتياط قاض بالقول الثاني هذا اذا كان المدعي منكرا لتلف ولكن اذا
قال لا ادري فليس له الحلف لانه على البت ح لا وجه للتمسك بعموم البينة على من انكر فيبقى الرواية سليمة عن المعارض
وقال بعض الفضلاء قد يستشكل جواز الحبس مطلقا حتى بعد يمين الدائن اذا علم مدعي الاعسار من اقامة البينة سيما اذا

... ما وجب القيام ... ان الله لا ريب ... بقاء ... ... بين المعارضة ان الرواية ...
الصبر على حال الولي نحن لكي يحفظ خلوات الغاصب ... الولي بوجب ... الاعلام ... الحيلولة فيما اذا كان ...
... ما وجب القيام ... ان الله لا ريب ... بقاء ... ... بين المعارضة ان الرواية ...
الصبر على حال الولي نحن لكي يحفظ خلوات الغاصب ... الولي بوجب ... الاعلام ... الحيلولة فيما اذا كان ...

كان ظاهر حال مدعي الاعسار ذكر خصوصا اذا صرف المال في خفايا احواله بحيث لا يمكن له الاشهاد عليه فيمكن الحكم في بعدم جواز
الحبس لظاهر قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فان ظاهره ان يكون منظرا وفيه نظر لان الالفاظ اسام للمعاني
النفس الامرية فالاظهر ما عليه الاكثر نعم يمكن ان يقال بانه بعد الحبس لا بد من استخبار احواله الباطنية الاعسار وعدمه حتى لا يتقرر
بطول الحبس دفعا للضرر عليه وجمعا بين الحقين فان لم يتبين شيء فيستمر الحبس الى ما انتهى وهو حسن فقد تلخص مما ذكرنا في
المقامين ان المدعي للاعسار كان له اصل مال او مسبوق بالمال اولا مال له اصلا او على التقديرين اما ان اصل الدعوى
مال او غير مال كالجناية ونحوها وعلى التقادير اما انه يثبت اعساره اولا يثبت وعلى تقادير الاثبات اما بالبينة فقط
او باليمين فقط او بهما او بتصديق الغريم وعلى تقدير اقامة البينة اما ان يقيمها على الاعسار او على تلف المال المحصور المعلوم
او على تلف جميع الاموال وفي صورة عدم اقامة البينة اما ان الغريم ينكره او يقول لا اعلم هذه صور المسألة وقد علم
حكم الجميع مما ذكرنا او ضمنا بتوفيق الله وتسديده بقي امور الاول لو كان الحاكم عالما باعساره وصدقه فاخذ الحكم
وهذا الفرض من صور المسألة قالوا ان لم ينفق في المعاصي فلا يجوز حبسه ولا حبسه ولا ملازمته ولا الاغلاظ له بالقول وذلك
نظرا الى الكتاب والسنة بل لا خلاف في المسألة ولو انفقه في المعاصي فقيل انه حكمه كحكم الاول من عدم جواز المطالبة
والحبس الى اخره ونسبه في المسالك الى الاكثر وقيل بجوازه ونسب هذا القول الى الصدوق والحلبي ويمكن الاستدلال للقول
الاول بالاصل وظاهر اطلاق الكتاب والسنة بل الاتفاق الى ذهاب المعظم والاكثر اليه فيخصص الاصل والاطلاق فان قلت
ان الاصل قد ينقض بخلاف ذلك كما في بعض الصور وهو ما اذا كان موسرا ممتنعا قبل اعساره فيستصحب جواز الامور المذكورة
لانه في هذه الصورة اذا ال به الامتناع يجوز المطالبة والحبس والملازمة كما سيأتي فحيث استصحب الجواز في هذه الصورة
فيتم في غيرها بعدم القول بالفصل قلت لا نجد لهذا الاصل بعد ظهور الاطلاق المعتضد بالشهرة وذهاب الاكثر بل الاصل
في هذا الجانب محكم على الاستصحاب للاعتضاد المذكور وقبال الاجماع في غاية الوضوح لا فواته الفضيحة الامر الثاني
لو امتنع الموسر عن الاداء مع قدرته عليه كان للحاكم حبسه بالملازمة له حتى يؤدي ولو التمس خصمه حبسه حبس بلا خلاف كما في الرياض
لخبر الواجد يحل عقوبته وعرضه وفسر العقوبة بالحبس والعرض بالاغلاظ له بالقول كقوله يا ظالم ونحوه وفي الموثق كان امير
المؤمنين عليه السلام يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فيقسمه بينهم يعني ماله وفي معناه اخبار
اخر مروية في ... باب الزيادات من هذا الكتاب ويستفاد منها جواز بيع ماله للحاكم اذا ابى عنه بعد الحبس وبه افتى
الاصحاب ايضا انتهى وهو حسن فان قلت ان الرواية معارضة برواية مرت وهي ان ... لا يحبس الا الثلاثة قلت
ان التعارض بينهما تعارض المفهوم والمنطوق ومفهوم النبوي عام لصورة الالتواء وغيره ومنطوق الرواية المذكورة خاص بصورة
الالتواء فيقدم ويخصص المفهوم لا سيما كونه منطوقا وذاك مفهوما لكن هنا شيء وهو ان المستفاد من الرواية عدم اختصاص
العقوبة بالحاكم بل يمكن للدائن يقوم بها نظرا الى اتفاده بادلة النهي عن المنكر والامر بالمعروف والمطلوب اختصاصها بالحاكم
على ما هو قضية كلام الاصحاب كما عرفت فان قلت انه يمكن استفادة الاختصاص برواية اخرى تقدم بيانه لما يحل
العقوبة ولم يبين انه لمن يحل فرجح من هذه الجهة مجملة فيبقى ما يخصص عموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الثاني وهو رواية مسعدة بن صدقة سئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل ولم قال انما
هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا الضعيف الذي لا يهتدي سبيلا ... والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر قلت ان اقصى ما يستفاد من هذه الرواية انما هو الايجاب مع عدم النفوذ والتمكن من
الانفاذ وعدم تميز المعروف من المنكر واين هذا من الاختصاص بالعلماء والحاكم هذا الامر الثالث ... هل يجوز ضربه مضافا الى جواز الحبس والاغلاظ في القول اولا وجهان من اطلاق ... باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الضرب
ومن انه نظرا الى الرواية لا يستفاد منها سوى الحبس والاغلاظ في القول بناء على ما فهموه من ان المراد بالعقوبة الحبس وبالعرض الاغلاظ
في القول لكن الاوجه الاول ... انه لو لم يمكن الحاكم من تحصيل الحق الا بالضرب والا فلو تمكن مع بيع ماله عليه من دون احتياج الى الضرب
فالاصل يقتضي عدم الجواز والتمسك بقاعدة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لاثباته مطلقا غير تام لان مقتضاه عدم الاختصاص
بالحاكم بل يجري في الواحد والمقصود الاختصاص قال ... في كتاب الديات على الحاكم حبسه او قسمة امواله بين غرمائه
وله ضربه مع الاصرار ولصاحب الدين الاغلاظ في القول لخبر لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وفسر العقوبة بالحبس والعرض
بالاغلاظ في القول كقوله يا ظالم ونحوه انتهى والتفصيل ... انه هل الحبس وبيع ماله بالترتيب او لا بل للحاكم بالخيار
بينهما ابتداء يظهر من جماعة كالمفاتيح على ما عرفت والماتن في باب المفلس وصرح فيه ايضا الثاني فالظاهر منهم ان للحاكم ان يجبره
حتى يؤدي المال بنفسه وان يبيع ماله من دون حبس لكن مقتضى الاصل والقاعدة الاولى عدم جواز بيع ماله والمتيقن فيه ابتداء
بل هذا مقتضى الرواية السابقة المتضمنة لفعل امير المؤمنين عليه السلام بحسب ظاهرها نعم لو استلزم الحبس تطاولا موجبا للضرر فلا كلام في
جواز بيع ماله ابتداء بغير ان حبسه يوجب الضرر فللحاكم بيع ماله هذا كله فيما اذا كان الحاكم عالما بالمقر واحواله وانه جامع لشرائط الاقرار
واما اذا كان شاكا في بلوغه او عقله او اختياره او نحو ذلك مما هو شرط في صحة اقراره توقف في الحكم باقراره حتى يستبين حاله من
بلوغ ورشد ونحو ذلك بلا اشكال ولا وجه والظاهر انه كذا ذكره في الرياض هذا تمام الكلام فيما اذا كان جواب المدعى عليه اقرارا مع جميع ما
يتعلق به واما الانكار بانه اذا انكر المدعى عليه وكان انكاره جوابا للمدعي فتحقيق الكلام وتتميم المرام فيه موقوف على بيان مقدمة
ومطالب بها ينكشف الحال ويتضح تمام المقال اما المقدمة ففي بيان ان هنا قواعد مستفادة من الادلة المحكمة جارية
في القضاء بمباحثه ولنقدم ذكرها لتكون نصب عينيك في مقام المرافعات الاولى قاعدة ان انقطاع الدعاوي انما
بالبينة فقط او باليمين فقط او بهما وهذه القاعدة مستفادة من الاخبار الكثيرة الواردة في الباب مثل قوله انما اقضي بينكم
بالبينات والايمان وغيره مما قد مر في اوائل الكتاب الثانية قاعدة كون البينة وظيفة ... المدعي
واليمين وظيفة المنكر وهذه ايضا مستفادة من الروايات كقوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وغيره مما بهذا المضمون
الثالثة ان اليمين على المنكر بعد عجز المدعي عن البينة والا فمع قدرته عليها والعزم على اقامتها فلا يعتد
بيمين المنكر فان هذه ايضا مستفادة من اخبار الباب وهذه القواعد الثلاث جارية في جميع ابواب القضاء من دون فرق
بين ان يكون الدعوى مالية او غير مالية الا ما خرج بالدليل كما في باب الحدود حيث قام الدليل هناك على عدم اليمين نعم
قد يقع هنا كلام في اليمين اذا كان للحد جهتان من جهة حق الله ومن جهة حق الناس فانه يجري ما في القاعدة في احدهما بالنسبة

[illegible] ... الصغير مما كان الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... الولي بوجوب ... [illegible]

الى جهة حق الناس هكذا قال البعض الا ان مقتضى الآية الشريفة والذين يرمون المحصنات ... عدم ... هناك مطلقا والتقرير
في خصوص محل ... تمام الكلام فيه مفصلا انشاء الله في مواضع الاستثناء والمستثنيات فانتظر هنا المطلب الاول
في بيان انه ما المراد بالانكار هنا فنقول ان المقصود من الانكار هنا هو ان يكون على وجه يقابل دعوى المدعي كلا بالعموم
كما اذا ادعى عليه شيئا كالعشرة مثلا فقال في جوابه لا حق لك علي اصلا او بالخصوص كان يطلب منه العشرة فيجيبه بانك لا تطلب
مني شيئا من العشرة واما اذا لم يكن الانكار بهذه المثابة كما اذا طلب وادعى عليه العشرة فيجيبه بانك لا تطلب مني تمامها فالحق
انه ليس الانكار المقصود منه في المقام بل انه مركب من الانكار والسكوت الانكار بالنسبة الى الخمسة والسكوت بالنسبة
الى الباقية فيحكم بحكمهما من الانكار والسكوت وهنا طرز اخر من الانكار مثلا يقول المدعي اني اطلب منك العشرة فيجيبه بانه
ما استقرضت منك شيئا فهذا الطرز من الجواب ليس انكارا قطعا لا بالنسبة الى البعض ولا بالنسبة الى الكل ولا سكوتا
بل انما هو انكار بسبب اخر غير مدعى به المطلب الثاني بعد ما عرفت المقصود من الانكار في المقام فلو اجاب
المدعى عليه بالانكار المقصود منه في الباب فح لا يخلو اما ان الحاكم يعلم الحال او لا يعلم فان علم فعمل بمقتضى علمه لان علمه حجة شرعية له
مأمور بالحكم بعلمه كيف ما اقتضى وان اقام البينة على خلافه هذا اذا كان له علم وجداني واضح واما اذا اقيمت البينة على علم
ما شهدت الشهود بانه لو قال الحاكم كنت عالما بالحال في الزمان السابق ... انه ... لا يعلم ما شهدت الشهود بعلمه
فيه فهل حكم هذه الصورة ايضا حكم صورة العلم الوجداني بالحال فيحكم كيف ما اقتضى العلم المثبت له بالبينة او لا الظاهر الاول
لان اعتبار هذا العلم ايضا وكونه حكمه حكم العلم الوجداني في عرضه لان العلم الشرعي في عرض العلم الوجداني فان قلت انما
امكن الرجوع الى العلم الوجداني فلا اعتبار للعلم الشرعي الحاصل بالبينة لتقدم رتبة العلم الوجداني قلت لا نسلم ذلك
فان حجية البينة من باب التعبد لا من باب الوصف وانسداد باب العلم حتى يتم ما ذكرت كما هو الواضح واما ان الحاكم لا يعلم بالحال لا علما
شرعيا ولا علما وجدانيا فانه يحكم في الحال بالبينة او باليمين او بهما على التفصيل المذكور ... انشاء الله تعالى وهنا كله لا كلام فيه وانما الكلام
في انه اذا كان الحكم بالبينة فهل يجب على الحاكم ان يقول للمدعي الك بينة اولا ففيه اقوال قول بالوجوب مطلقا وقول
بعدم الوجوب مطلقا وقول بالتفصيل بانه ان كان المدعي من اهل المعرفة يعلم انه بعد انكار المدعى عليه هو ان المدعي موضع المطالبة
بالبينة فالحاكم بالخيار ان شاء قال للمدعي الك بينة وان شاء سكت واما اذا كان المدعي ليس من اهل المعرفة بان لا يعلم انه موضع
المطالبة بالبينة وجب ان يقول له الحاكم ذلك ان يقول الك بينة او ما في معناه كقول ... للمدعي البينة بعد انكار المدعى عليه ونحو ذلك
ما يفيد هذا المعنى هو التفصيل المذكور منهم ونقول ان كون المدعي من اهل المعرفة او من غيرهم لا يتم الا ان الحاكم يعلم باحدهما انه
من اهل المعرفة او من غيرهم ... اهل المعرفة او من غيرهم وما ذكروه من التفصيل انما هو يجري في صورة
علم الحاكم باحدهما واما صورة جهله والشك فيهما فلا يظهر منهم حكمها فالحق من بين الاقوال هو القول الاول وذلك لان مقتضى اطلاق
ادلة وجوب الحكم بعد تحقق المرافعة وبقاء الخصومة وجوب المدعى عليه وجوب مقدماته ولا شك ان من مقدماته السؤال بان
للمدعي بينة ام لا سواء علم انه من اهل المعرفة ام علم انه من غيرهم ام شك والا ففي صورة العلم بعدم كونه من اهل المعرفة ايضا لا يجب
السؤال فان قلت انا سلمنا ذلك اي وجوب الحكم ... ووجوب مقدماته الا انا نقول عند علم الحاكم بمعرفة المدعي بانه موضع

المطالبة بالبينة لا يجب السؤال وذلك لان سكوت العارف دليل ظاهر على رضاه ببقاء الخصومة ولا شك ان وجوب الحكم انما هو بمطالبة
المدعي ورفع الخصومة بالحكم ومع رضاه ... الحكم ليس واجبا حتى يجب مقدماته قلت اولا نمنع الظهور المذكور ان ظهور سكوت العارف
على رضاه ببقاء الخصومة دائما ... الظهور المزبور فنقول بعدم اطراده لاحتمال ان يكون اعتقاد المدعي انه ليس له
الاقامة الا بسؤال الحاكم فسكوته ليس موجبا للرضاء ... القول بالتفصيل المذكور في صورة علم الحاكم بان المدعي
من اهل المعرفة حيث حكموا بالتخيير ان المراد بالتخيير للحاكم انه ان اراد قال له الك بينة وان اراد سكت فمرادهم بالتخيير الوجوب بمعنى
عدم جواز ترك احد طرفيه او التخيير بمعنى الاباحة الظاهر الثاني لعدم تعقل وجوب التخيير بين الفعل وتركه لان السؤال فعل
والسكوت ترك له اللهم الا ان يقال ان ليس المراد من السكوت الترك بل المقصود منه الكف عن السؤال فيكون امرا وجوديا فيكون
التخيير بين الوجوديين فيتحقق التخيير الوجوبي الا انه مع ذلك مرادهم الاباحة كما لا يخفى هنا المطلب الثالث في ... انه
... بعد ما كان للمدعي بينة فهل يجوز للحاكم امره باحضارها بان يقول له احضرها او ما يقوم مقامه مما يفيد الامر اولا وعلى تقدير الجواز فهل
يجب ايضا اولا وهذا المطلب وان كان المصنف قد تعرض لبيانه ... الا انا قد تعرضنا لبيانه هنا ... في
... وكيف كان فان تحقيق الكلام في هذا المطلب موقوف على بيان صور في المقام هي
صور الامر فنقول ان الامر اما ارشادي بمعنى انه لمجرد ارادة الطريق للمأمور او الزامي بمعنى عدم كون الامر ارشاديا بل ... للمأمور به
لكونه مطلوبا ... من المكلف المأمور ... وعلى التقديرين تارة يكون نزاعنا في انه هل يأمر الحاكم المدعي باحضار البينة
بالنسبة الى الجواز واخرى بالنسبة الى الوجوب فهذه صور اربع اما الصورة الاولى وهي ما اذا كان الامر ارشاديا وكان
النزاع في الجواز فلا كلام ولا اشكال فيها فانه يجوز بلا خلاف بل جوازه ضروري لا ينكره احد مضافا الى ان الاصل قاض بالجواز واما
الصورة الثانية وهي ما اذا كان الامر ارشاديا وكان النزاع في الوجوب فنقول لا يخلو ان المدعي عالم بحكم المسألة او ليس
عالما به فان كان عالما به فالحق عدم الوجوب لاصالة البراءة السليمة عن المعارض هنا واما اذا كان جاهلا به فالحق الوجوب لئلا يضيع
حق المسلم واما الصورة الثالثة وهي ما اذا كان الامر الزاميا ويكون النزاع في الجواز فقد اختلفوا فيها على اقوال فعن اكثر الاصحاب
كما في المسالك والرياض وغيرهما على ما في الرياض قال ومنهم الشيخان والديلمي والحلبي والقاضي في احد قوليه واكثر المتأخرين المنع
والمصنف هنا وفي ... الجواز مطلقا وعن جماعة منهم الشيخ في ... على ما حكاه في الرياض ... والقاضي في المهذب وابن ادريس في ... كما نقل
في الرياض عدم الجواز مطلقا وعن الفاضل في ... وعن الشهيد ... التفصيل بين علم الحاكم بمعرفة المدعي بكون المقام مقام
البينة فعدم الجواز وبين علم الحاكم بجهله بذلك فالجواز مستند الاكثر على ما في المسالك والرياض ان الامر هنا ليس الا الزام والوجوب
بل بمجرد اذنه واعلامه خصوصا اذا لم يعرف ان المدعي يعلم ذلك فيكون ارشاده اليه مندوبا ... المانعين
... الكتابين بانه حق للمدعي فله ... متى شاء ... فلا يجوز للحاكم امره بالاقامة بان يقول له اقم
بل يجوز له ان يقول له ان شئت اقم وان شئت لا تقم ومستند المفصل ... في صورة عدم الجواز ... دليل المانع
وفي صورة الجواز فلئلا يضيع حق المدعي بجهله قال في الرياض بعد نقل الاقوال وادلتهم ... والتحقيق ان الحق
ان ... الامر بالاحضار في الجملة ... وكون المقصود به الارشاد ونحوه دون الوجوب فالحق

[illegible] ... الصغير مما كان الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... الولي بوجوب ... [illegible]

مع التجوز للاصل مع عدم دليل عليه كذلك والدليل المتقدم لا يفيد الا مفاده المنع في الامر اذا قصد به الوجوب لا مطلقا وان قصد المنع
كذلك مع قصد الوجوب منه فاحتمة لا مطلقا كما افاده دليله في متوجه الا ان الظاهر في الجواز دليله كما عرفته اقتضى الجواز بما اذا
قصد بالامر الارشاد والاعلام وفي فيعود النزاع لفظيا في المقام انتهى كلامه ويكون المنه فيه في كلامه حيث حكم بلفظية النزاع في
مع ذكر الاقوال وجعل الظاهر غير الاخر فكيف يمكن الحكم بلفظية النزاع فالاصرح معنوية النزاع بل نقول بل كلام في معنوية
النزاع ومع ذلك نقول بان الحق الجواز نظرا الى ما ذكره ان عدم المنع عنه حيث مطلقا وذلك لاصالة الجواز وما ذكروا للمانع من ان
الحق للمدعي فلا يصلح للمنع لعدم استلزام امره الالزام امتثال المدعي المامور فيجوز للحاكم الامر للمدعي الزاما باحضار
البينة ويجوز للمدعي ان لا يمتثل امره ضرورة جواز الالزام بلا احد الامر الذي لا يرضى بتركه من دون وجوب الامتثال على
المامور كما ترى في غالب الاوامر الصادرة من الامثال والاقران بالنسبة الى امثالهم فان الامر في امثال هذه المقامات ما هو
بالنفث على سبيل الحتم والالزام ومع ذلك لا يجب على المامور وهذا بالمراجعة الى الوجدان لا يبقى شك فيه واستبعاد انفكاك
الالزام مع الامتثال يجري استبعاد بدعوى وجوب الالزام فضلا عن جوازه ينفك عنه فيه الا ترى انه يجب على الفاقد للماء الزام
الواجد له باعطائه اياه ولا يجب على الملتزم عليه الامتثال فيجوز له ان لا يعطيه شيئا من الماء وكذا انه يجب على الاعمى الزام
البصير للدلالة الى القبلة ولا يجب عليه امتثال امره وهكذا الى غير ذلك نعم اذا كان الالزام شرعيا يكون ايجابا والايجاب
مستلزم للوجوب فالالزام الشرعي مستلزم للوجوب على المامور فيجب عليه الامتثال واين هذا مما نحن فيه فان الالزام هنا من الحاكم
لا الشارع فان قيل ما ذكرنا ان الالزام اذا كان من الشارع فهو مستلزم للوجوب وكذا في حكمه ممن وجب الشارع اطاعته كالمولى بالنسبة
الى عبده واما اذا كان من الامثال والاقران فلا يستلزمه هذا اذا علم الوجه وانه الزام شرعي او الزام من غيره واما اذا شككنا
في الزام من انه هل هو مستلزم للوجوب اولا فاذا مقتضى الاصل عدم الاستلزام فكيف ما كان فان الزام الحاكم لا
انه نعلم عدم استلزامه الوجوب فيتم المطلوب من جوازه او نشك فيه فالاصل يقتضي جوازه ايضا الا انه لو كان الزام الحاكم مستلزما
للوجوب على المدعي للزم عدم جواز رفع يده عن الدعوى والحال انه لم يقل به احد وثانيها الصورة الرابعة وهي ما اذا كان
الامر الزاميا وكان النزاع في الوجوب فالحق فيها هو التفصيل بين ان يكون المدعي يدعي دعوى عرضية كان يدعي ان
المرأة الفلانية التي تحت فلان زوجته او يكون دعوى مالية يجب صرفه في حق واجب كان يدعي على شخص ان المال الكذائي
الذي يذكر مصروف منه وقد كنت ادخرته لمؤنة الحج الواجب علي ودين غيره فيجب على الحاكم امره باحضار البينة
في الاول دون الثاني ووجه الوجوب هو وجوب الامر بالمعروف لانه حيث ادعى العرض او ما يلزم صرفه في حق واجب
فرفع اليد عنه حرام منكر وحفظه على الخصومة واقامة البينة عليه واجب معروف فيجب امره باحضارها من هذا الباب بخلاف
ما اذا لم يكن الدعوى بهذه المثابة كان يدعي مالا فيمكن له رفع اليد عنه لانه ماله من دون معارض ومن دون ان يكون عليه
حق واجب يجب صرفه فيه حتى لا يكون باختياره في رفع اليد عنه ان اراد ولا يرفع ان اراد المطلب الرابع
في بيان ما يدل الادلة بعدما عرفت من جواز سؤال الحاكم من المدعي الك بينة وجواز الامر باحضارها ان كان له
بينة فان لم يكن له بينة بان اجاب بعد سؤال الحاكم الك بينة لا بينة لي فاذا حكم ما هو عرفه الحاكم ان له اليمين او له الحلاف

المطلب الرابع

احلاف المنكر لكن ينبغي القول بذلك على التفصيل الذي مضى في بعض المطالب السابقة من انه اما ان يعلم ان المدعي لا يعلم ان له
اليمين او يعلم انه يعلم او لا يعلم فيجب في الاول ولا يجب في الاخيرين لكنه يجوز لاصالة الجواز هنا بالنسبة الى ان الحاكم عرف
المدعي ان له احلاف خصمه المشروعة الا فيما عن ان اليمين على المنكر فالاجماع اولا كما في الرياض والنصوص المستفيضة العامة والخاصة
مثل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر تاييدا للاصل ثانيا كما في الرياض حيث قال فيه ولانه مستند الى البراءة الاصلية
فهو اولى باليمين من المثبت الاخبار المستفيضة المستنبطة من ان البينة منها على المنكر واليمين على المدعي بالاحلاف
على بعض النصوص مثل قوله في رواية ابي بصير ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في اموالكم حكم في اموالكم ان البينة على المدعي
واليمين على المدعى عليه وحكم في دمائكم ان البينة على من ادعي عليه واليمين على من ادعى لكيلا يبطل دم امرئ مسلم الحديث
وكيف ما كان فان للمدعي احلاف المنكر ولا يحلف المدعى عليه الا بعد سؤال المدعي قولا واحدا كما في الرياض ولانه حق له
فيتوقف استيفائه على المطالبة لعدم جواز التصرف في حق الغير الا باذنه وفي ايقاعه الى الحاكم فقال في ذلك ليس هذا الحق كالحق
المعين الذي يقتضيه طلب الجواب والحكم ومن ثم وقع فيها الخلاف دونه والفرق ان الحق فيها لا يفرض الحكم بالنسبة الى المدعي بل
يؤكده بخلاف تحليف المنكر فانه يسقط الدعوى وقد يتعلق غرض المدعي بعدمه الى وقت آخر لتذكر البينة او لتجريب
وقت ما هنا لا يتجرء المنكر على الحلف فيه وكذا ذكر غير الحاكم ان ليس فيه بغير اذنه الثاني المسئلة الثانية في بيان انه
لو تبرع بها ابتدار المنكر بالحلف وحلف من دون اذن المدعي والحاكم فهل يقع مؤثرا او لغوا قالوا بالاخير فانه يقع لغوا غير مؤثر
في سقوط الحق فلا يعتد باليمين فالدعوى يعود عند التماس المدعي وظاهر عدم الخلاف فيه فان المصرح في الكفاية نفي الخلاف بل
نسبه الى الاردبيلي انه ذكر ما الاصحاب كافة من غير انا نقول انه قد تقرر ذكر عندهم فانه ظاهر في نسبته الى كافة الاصحاب لكن قد
يقال ان مقتضى قاعدة ان البينة على المدعي واليمين على من انكر نظرا الى الاطلاق جواز تبرع المنكر للحلف وان لم ياذنه الحاكم والمدعي
بل لو ذكره وان منع المدعي او الحاكم للاطلاق المذكور الا ان فيه ما لا يخفى اما اولا فلان الاطلاق المذكور وارد مورد حكم آخر
فانه في مقام بيان وظيفة المدعي والمنكر وثانيا فلانه وان سلم الاطلاق نقول مع فرض الصورة اذن المدعي والحاكم
اذ هذا هو الفرد الغالب كما هو المتبادر منه وثالثا فلانه وان سلم القاعدة اعلم ورود الاطلاق مورد بيان حكم آخر وعلم
انصرافه الى صورة الاذن نقول ان هنا مقيدات الاول الاتفاق المدعى في كلام جماعة نفي الرياض قولا
واحدا على ما عرفت وفي غيره فذا لشهيد اتفاقا ومنهم الجواهر لم اجد خلافا فيه وفي بعض الكتب اجماعا الثاني مفهوم
الرواية الواردة في عدم جواز المقاصة بعد احلاف الحاكم المنكر سؤال المدعي وهي صحيحة اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه
فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي ولا دعوى له فان الرواية بمفهومها تدل انه اذا لم يرض صاحب الحق
فله الدعوى الثالث ما عرفت انه حق المدعي والحق عند الحاكم ولا يجوز التصرف في حق الغير الا باذنه وقد عرفت
ان هذا الحق اجماعي السوابع الاصل في اصالة بقاء الدعوى على حاله وغيرها من الاصول بنا على ما ان البينة الى الحكم الوضعي واما الشك
فيه كما عرفت واما الاشكال في حكم التكليفي انه لو تبرع المنكر بالحلف فهل يتحقق به ذكر انه فعل حرام او لا يتحقق لانه فعل

مباحا الظاهر الاخير لانه ثبت من لزوم الاذن والاشتراط هو اشتراطه بالحكم الوضعي وان بالنسبة الى الحكم التكليفي فلم يثبت
الاشتراط ومقتضى الاصل الجواز والاباحة ثم انه بعدما عرفت من لزوم الاذن هل المعتبر في الاذن الاذن الصريح او يكفي
شاهد الحال الظاهر من كلام من عبر بتقييده بسؤال كما في الرياض حيث قال فان تبرع المنكر بالحلف او احلفه الحاكم من دون سؤاله لغي
الثاني وعزوه من المعتبر بالسؤال هو الاول وعدم كفاية شاهد الحال الا ان مقتضى القاعدة انه لما كان المناط هو الرضا
فيكفي فلان هو كاشف عن الرضا سواء في ذلك الاذن الصريح وشاهد الحال لكن بشرط ان يكشف عنه كشفا عليا فيجب هنا ما اخذه
اليد صاحب الرياض بقوله ليس هنا شهادة حال اذ ربما تعلق غرضه بعدم سقوط الدعوى بل بقائها الى وقت آخر انتهى وكذا
يواخذ الجواهر من ذهابه الى عدم كفاية شاهد الحال معللا بانه مفيد للظن وهو غير معتبر هنا وكذا يواخذ بعض في بعض
الكتب الكتاب شاهد الحال لا يكفي في هذه المسئلة وان كان يكفي في المسئلة الاتية وكيف كان فان المدار على العلم بالرضا
من اي شيء حصل هذا مقتضى القاعدة المسئلة الثالثة فيما لو تبرع الحاكم بيمين المنكر من دون اذن والتماس من المدعي
نقول ان حكم هذه المسئلة بعينه حكم المسئلة السابقة من دون تفاوت في المسئلتين سوا السابقة فلو تبرع المنكر
او تبرع الحاكم باحلاف المنكر لم يعتد بتلك اليمين وان عاد الحاكم ان التمس المدعي لما عرفت في المسئلة السابقة
لغلاف النص ... المسئلة الاتية لو احلف المدعي نفسه من دون ان يكون احلف بحلف من الحاكم فهل ذلك ذكرا
اقول قد ادعي الاجماع على العدم فان تم الاجماع فهو والا فمقتضى الاطلاقات الجواز فما استدلوا به لعدم الجواز من الاجماع
من انه لا يجوز لان الاحلاف وظيفة الحاكم ولان اليمين من متممات الحكم فمن لا يجوز له وحيث اختص الحكم به فكذا ما هو من متمماته
فلا وجه له اما اولا فلكونه مصادرة ضرورة ان الكلام في انه هل هو وظيفة الحاكم فلا يجوز للمدعي او لا فيجوز فالاستدلال لعدم
الجواز بانه وظيفة الحاكم مصادرة واما ثانيا فلانه يرد على قولهم لان اليمين من متممات الحكم من اجزاء للحكم بان يكون الحكم
مركبا من اشياء احدها اليمين وهذا اول الكلام فان اليمين من المتممات الحكم كالشرط مثل احضار الشهود وشرائطهم
ونحو ذلك فتحصل ما ذكرنا قاعدة هي ان الامور المتعلقة بقطع الدعوى على اقسام منها ما هو وظيفة الحاكم يقينا ومنها ما هو
وظيفة المدعي يقينا ومنها ما هو محل شك فالاولان لا شك فيها من كونهما مختصين بمن هو بها كل على ما يختص به لا يجوز تعديها
الى غيره من هو ما يختص به فلا تعدي من الاخر والثالث مقتضى الاطلاقات مثل قوله اذا رضي الله ونحوه كونه للمدعي ان
لم يكن الاجماع على خلافه فان قلت ان الاصول العدمية مثل اصالة عدم سقوط الدعوى ونحوها عدم جواز كون المنكر
للمدعي قلت ان الاصول انما يعمل بها الا انه لا يعارض الاطلاقات ضرورة اتباع الاطلاق وتقديمه على الاصل
فالمتحصل من كل ذلك ان الاجماع بلا شبهة في المسئلة موجود نعم لو جهل لان الفرق بالايقاع مع انه هل يكفي
اذن الحاكم للمنكر باليمين في حلفه او لابد للحاكم ان يلقنه الفاظ اليمين مقدمتين من ... الكلام في زماننا هذا حيث ينكشف من
اليمين القديمة المعتبرة الثاني الا ان اليمين لولا ما لكان الاول وجها كما لا يخفى فتح لو امتنع المدعي بعد علمه
الحاكم ان له اليمين او احلاف المنكر عن الاحلاف فاما ابقاء الدعوى مع عدم كون المنكر راضيا بالابقاء بل اراد المنكر

المنكر تخليص نفسه لما يرد عليه من الاذية والعزة في كل يوم للرافع عنده للحكام فهل للحاكم اجبار المدعي بالاحلاف او انه مخير في
اجباره بالاحلاف وبين امره باسقاط الدعوى او يرد الحلف عليه ان على المدعي فيحلف او ليس للحاكم شيء من المذكورات بل
للمدعي الاشتغال وابقاء الدعوى على حاله احتمالات اقواها الاخير الا عدم جواز الزوج فلان العقد المتيقن في الرد هو صورة
ارادة المدعي الحلف وان كان لا اختيار الرد اطلاق فلا ينصرف الى الصورة وثانيا عدم جواز الاجبار بالاحلاف فلانه اما اولا
فهو اصالة عدم جواز الاجبار والقاعدة المقررة انه لا يجبر احد على حقه وقد اثبت ان الاحلاف حق للمدعي ثانيا وكذا القول
بالاجبار بالاحلاف او الاسقاط مخيرا فان قلت ان ابقاء الدعوى في المقام ضرر على المنكر وينفيه قوله لا ضرر ولا ضرار
قلت اولا ان هذا الضرر لو سلم معارض لضرر المدعي فان اجباره بالاطلاق او الاسقاط او الحلف بسبب الرد ضرر عليه
مع كونه اعظم وثانيا عدم تحقق الضرر هنا من الاصل ضرورة جواز الدعوى في كل آن بدعاوى ونحكم كما لا يخفى نعم لو كان هناك
ضرر آخر غير ما هو لازم للدعوى كما اذا كان المدعي يغيظ المنكر باحضاره الى المرافعة ورد الحكام فينفيه لا ضرر لكنه خير بان
هذا الضرر لا دخل له بالنسبة الى المقام فانه بواسطة امر خارج عن قطع النظر على الدعوى ثم ان المنكر هل عرف الحاكم
المدعي بان له احلافه حيث لم يكن له بينة والتمس المدعي من الحاكم ان يحلفه فلا يخلو اما ان يحلف او لا فان يرد اليمين الى المدعي
او انه لا يحلف ولا يرد بل ينكل فهنا مطالب اولها وهو المطلب الخامس في مطالبة المتولي بالانكار فيما لو انه ان حلف
المنكر قالوا انه بعد ما حلف سقطت الدعوى لكن لابد من ان يكون الحلف جامعا للشرائط المعتبرة فيه من بلوغ الحالف
وعقله وشعوره الى غير ذلك من الشروط التي قرروه فيه وهل من الشرائط فيه ان يكون على النفي لان حلف المنكر بذلك انه المدعي ليس
لك ما تدعيه او يحلف يحلف مخاطبا للحاكم ان ما يدعيه المدعي ليس له او لا بد بل يكفي ولو كان على الاثبات كان يحلف ان هذا الذي
يدعيه المدعي وجهان يمكن ان يستظهر للوجه الاول وجوه اولها ما ذكره جماعة في مقام الفرق بين اليمين المردودة وبين المنكر
بان يمين المنكر حيث كانت على النفي بخلاف اليمين المردودة فان كلامهم هذا ظاهر بل صريح في اعتبار كون اليمين المسقطة للدعوى
مشروطة بكونها على النفي فهي الثاني ما ذكروا في مسئلة المتداعيين انه لابد من التحالف ان يحلف كل منهما على النفي في
الاخر الثالث صريح الشهيد بعد فرضه فقال فيه ما يشعره بذلك اليمين المتوجهة على المنكر فهي ما يكون على النفي ويمكن
الاستظهار للوجه الثاني فيهم اولا باطلاق قوله اليمين على من انكر باطلاقه لا يفترق بين اليمين النفيية وبين الاثباتية
وثانيا بما ورد في الخبر الوارد في اليمين الاستظهارية في الدعوى على الميت من التعليل لو في الميت مدعيا وحيث في الميت مدعيا كان
منكرا من دون ريب ولا شك في انه يحلف على الاثبات هذا ونحن نقول انه ان تم في الاستظهارات للوجه الاول اجماع فهو والا
فالحق الوجه الثاني او كفاية كون اليمين هنا على الاثبات لحكومة الاطلاقات مع كل ما ذكروا فان الوجوه الثلاثة المذكورة كلها محض
كلام منهم من دون دليل وكيف ما كان فان الكلام في هذا المطلب يتم في طي مسائل كلها فانه ولتقديم الكلام بذكر الثاني وهو
ان الظاهر من الاصحاب حيث قالوا ان حلف سقطت الدعوى سقوط الدعوى بمجرد اليمين من دون اشتراط انضمامها بحكم الحاكم في رد
الاشكال بذلك في الفرق بين اليمين والبينة حيث حكوا ان البينة كما انا اشرنا اليه في بيان الفرق بينها وبين الاقرار باشتراط
انضمامها بحكم الحاكم كما افاد جماعة دون اليمين وان انما البينة لم تكن اوتي من اليمين فلا اقل من ان وهما معا فلا في الاشكال لابد من

عدم تحمل الكلام منهما على الظهور والاخذ اشكال وارد ولكن التقادير فاعلم ان مقتضى القاعدة الاصول من اصالة الاشتغال ونحوه ثبوت المال للمأخوذ
من ماله حرمة من غير ... بنفسه في ذمة الاخذ وحيث ثبت هذا الموضوع اي ثبوت المال في ذمة الاخذ فيترتب عليه احكام هذا الموضوع من جواز
المطالبة منه للمدعي وجواز المقاصة من ماله وكون ذمته مشغولة الى يوم القيمة وفي القيمة وجوب التخلص لازمه باي طريق امكنه ولو بالذي في ملك
خاصة للمال الذي اشتغلت ذمته منه وبقاء الخصومة وعدم سقوط الدعوى دنيا وآخرة ولو كرر الترافع سواء في مجلس الحكم وغيره الى
غير ذلك من الاحكام المترتبة على هذا الموضوع فمن ثبت هذا الموضوع بالاصل فيترتب عليه احكامه كلها الا ما خرج بالدليل
من الشارع ولكن لا شك في اخراج بعض هذه الاحكام بالدليل وهو انه متى حلف المنكر الذي يكون المال في ذمته فقد خرج بعض
الاحكام مع كونه مترتبا على الموضوع المذكور سابقا فلا بد من عنوان هذه الاحكام كل منها في مسائل ليتحقق الامر ويتميز
المخرج عن غيره المسألة الاولى قالوا انه بالحلف يسقط الدعوى في مجلس الحكم وقد ادعي عليها الاجماع من المسلمين كافة كما في
الرياض ونسبه الحكيم الى فخر الدين في الايضاح وابن فهد في المهذب فاطلاق كلامهم ... قبل حكم الحاكم وبعده لا قبله فلا اجماع
ولا بعده فلم ولان المطالبة وعدم سقوط الدعوى مستلزم لنقض الحكم للحاكم وهذا حرام بالادلة وبهذا ظهر انه يسقط الدعوى
في غير مجلس الحكم ايضا اذا كان بعد حكم الحاكم ولا سقوط في غير مجلس الحكم قبل حكم الحاكم فهذا مع الحكم من المستثنيات والمخرجات
بالدليل على الاصل المعروف ...

حلفا لو كبر والوجه عدم نفي العلم وحلفا في اقام المدعى البينة بالنسبة الى الموكل ووارث الميت هنا كله بناء على جواز الحلف على
نفي العلم في مسئلة لا اعلم لا الاقتصار على البت اما الصورة الاولى بان يكون البينة قائمة على اصل الحق المحلوف عليه فلا كلام
في كونها لاغية بهذه الصورة من القدر المتيقن من كونه مصب الاقوال المذكورة التي اشير الى عدم سماعها واما الصورة الثانية وهي ان اقامة
البينة قائمة على اقرار المنكر قبل الحلف فهي ذات وجهين نظرا الى ظاهر ادلة المقام فان ظاهر في صحيح ابن ابي يعفور هو كون البينة
اللاغية هي ما اذا قامت على اصل الحق واما على الاقرار فيقتضي عموم اعتبار البينة فالظاهر السماع وانما قلنا ان الظاهر من الصحيح ذلك لمكان الضمير
في عليه الظاهر رجوعه الى الحق ونظرا الى عموم ما دل على ان اليمين ذهبت بما فيها فان مقتضى العموم المذكور عدم السماع وان تعارض مع عموم اعتبار
البينة الا ان المرجح للعموم الاول اذ العرف يفهم من كونه عاما خاصا بالنسبة الى ما في العامين والاوجه الاخير فتسمع البينة على الاقرار
قبل حلفه ولو بعده حلفه واما الصورة الثالثة فلا اشكال فيها من حيث السماع لاندراج هذه الصورة تحت المسئلة الاتية من انه
لو اكذب الحالف نفسه بلا اشكال واما الصورة الرابعة فالظاهر فيها السماع الا ان المتيقن مما دل على لغوية البينة بعد اليمين هو ما اذا كانت اليمين
بامر صاحب البينة وباحلافه فانه هو القدر المتيقن من لغوية البينة لان في هذه الحالة يستلزم عدم احترام اليمين واما اذا كانت اليمين
واقعة باحلاف غيره ثم اقام البينة ... الصورة حيث ان الحلف الغريم والمقيم للبينة المالك فلا يلزم شيء في ظاهر المقطع
للقاعدة السابقة وهو بعد اقامة المالك كالمفلس مثلا البينة واثبات المال في ذمة المنكر للغريم ان يرجع اليه لانه اولى به او لا بل
باحلافه ذهب حقه الظاهر الاول فان الغريم احق بالمال من ان يحلف به ... واما الصورة الخامسة فالظاهر فيها عدم الفرق بينها
وبين الدعوى الجزمية بعد تجويز الدعوى الظنية واما الصورة السادسة ففيها وجهان نظرا الى عموم قوله ذهبت اليمين وانه
لا تنافي بين سماع البينة واليمين لان اليمين كانت على عدم العلم بالحق والبينة قامت على الحق فلا تنافي بينهما بخلاف ما اذا كان
الحلف على الحق بتا فان التنافي هناك بينهما موجود ولا ورود للخبر على الغاء البينة هناك والاوجه الاخير كما لا يخفى ومنها صورة سابعة
وهي اذا قامت البينة على شيء لا يوافق الدعوى في خصوصها فهل يحكم لا تسمع بعد اليمين كالبينة القائمة على ما يوافق
او لا بل تسمع وعدم السماع مقصور على صورة التوافق فنقول الظاهر الاخير فتسمع البينة الغير الموافقة مثلا لو ادعى
عشرة دراهم ثم انكر المدعى عليه وحلف على انه لا يطلب منه شيئا فان الحلف ح وقع على وجه عام ثم اقام البينة على
انه يطلب كتابا من المنكر الى الف فتسمع ولا يكون القول بعدم سماعها مستندا الى انه بينة بعد الحلف لانه حلف على جميع الحقوق
اذا الحلف الزائد على المدعى به النزاع العشرة وقد وقع ... ولا اعتبار به فكذا يمين المدعى بعد غير العشرة ويقيم عليه البينة
فتسمع هذا كله فيما اذا اقام المدعى بعد حلف المنكر البينة فقد عرفت جميع صوره وان المعروف المشهور بل ادعى الاجماع عليه انه
لا تسمع لو كانت على اصل الحق وكذا لا تسمع لو اقام بعد الاحلاف وحلف المنكر شاهدا وبذل معه اراد ان يحلف الواحد اليمين
بل وفيه اولى عدم السماع بناء على عدم السماع في البينة لان الحكم في ان هذا الواحد واليمين اضعف من الحكم بالبينة ولعموم الاخبار
الاضبار السابقة للمقام واما ان قلنا بسماع البينة الكاملة فقال في ... الاقوى سماع الى هذا الواحد مع اليمين ... لاشتراكهما في اصل
الحجية الموجبة للقبول وان اختلفا في القوة والضعف انتهى واما المسئلة الخامسة وهي لو اكذب الحالف نفسه بان اقر واعترف
بالحق المدعى كلا او بعضا لا لكذبه نفسه او لادعاء سهوه ونسيانه فالمعروف المشهور بين الاصحاب بلا خلاف اعرف حلالا بل ظهور

ظهور الاتفاق كما عن المهذب وبلا خلاف ظاهر كما في الرياض قائلا بكونه مصرحا به في كثير من العبائر بل ظهور الاجماع كما في بعض الكتب في الرياض
الشيخ وفي المهذب وكلام الصيمري في شرح الشرائع دعوى الاجماع عليه عدم خروج الاحكام المزبورة عن ترتيبها على ما هو ... ليس فيجوز مطالبته
ومقاصته ما يجده من مال المدعى عليه ... المدعى عليه عن التسليم بالنسبة الى ما اقر به فهذه المسئلة في الجملة مما لا اشكال
لما عرفت من الاجماعات منقولا ومحصلا ظاهرا ولقاعدة اقرار العقلاء على انفسهم جائز ان المدعى على المعارض فان توهم تعارض بالنسبة
الى عموم ذهبت اليمين ان نقول ان التعارض بينهما تعارض العامين من وجه والمرجح لما عدنا وهو الاجماعات المزبورة مع انه يمكن ان يقال
اطلاق رواية ذهبت اليمين انه منصرف الى غير هذه الصورة وخصوص المعتبرتين في احدهما اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه فحلف
ثم انه جاء بعد ذلك بسنتين بالمال الذي استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني
في حل فاخذت المال منه وابيت ان آخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته حتى استطلع رايك فما ترى قال فقال خذ
نصف الربح واعطه النصف وحلله ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين وثانيهما الرضوي وان اعطيت رجلا مالا فجحدك وحلف عليه
ثم اتاك بالمال بعد مدة وبالربح فيه وندم على ما كان منه فخذ منه راس مالك ونصف الربح ورد عليه نصف الربح هذا رجل تائب الحديث
فانهما صريحان في المطلوب فان قلت ان الروايتين موردهما في صورة اتيان الحالف نفس المال والمدعى اعم من ذلك قلت يتم المدعى
بعدم القول بالفصل فان قلت لعل الكلام في صورة الحلف من دون الاستحلاف كما هو الظاهر من قوله جحدني فحلف فلا يتم المدعى قلت
انه بملاحظة ذيل الرواية وهو قوله انه رجل تائب يكون الحلف مع الاستحلاف فان قلت ما معنى قوله رد النصف من الربح وخذ النصف
منه والحال انه لا وجه شرعيا لصحة اعطاء الربح الى ... بل الربح لصاحب المال قلت ان قول الامام عليه السلام هذا وامره برد النصف
يحمل ذلك كالمضاربة الفضولية التي يكون ردها ... لاجازة الامام انما بيان ارشد النظر وان كان يمكنه امره باعطاء النصف من الربح من باب
العطية والموهبة ترغيبا للمنكر وتشويقا له في باب التوبة فرع الاول لو اقر المنكر بعد حلفه بانه حلف في غير حال
الشعور والقصد كان يقول اني حين الحلف كنت سكرانا او اقر بفساد حلفه كان قال اني حلفت من غير استحلاف واحلاف الحاكم
او غير ذلك مما يفسد حلفه فهل يسمع اقراره فيجوز مقاصة المال المحلوف عليه وتجديد الدعوى وسائر احكام الموضوع المذكور اولا الظاهر ان
حال تجديد الدعوى بعد اليمين حكم مخالف للاصل والقاعدة والقدر المتيقن من خروجه تحت القاعدة هو صورة تكذيب
الحالف نفسه فيبقى الباقي تحت القاعدة ومن عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز يحكم بانه لا اقرار بعد الحلف كما
حلف فكما منه مثل المال ان يبقى على اليمين والاوجه الثاني فرع الثاني قد يكون الاقرار بتمام الحق بعد الحلف وقد يكون ببعضه
فهل يحكم الاقرار بالبعض حكم الكل او لا وبعبارة اخرى هل الاقرار بالبعض موجب للاقرار بالجميع فيجوز مطالبته بالجميع ومقاصته
وغيرها من الاحكام المزبورة او غاية ما يوجب من الاقرار بالبعض الذي لازمه جواز مطالبة هذا البعض ومقاصته وغيرها من غير الى الكل
الى البينة اوليس يوجب شيئا منها فيكون الاقرار بالبعض بلا ثمرة بالنسبة الى الكل والبعض لا كلام في كونه مثمرا بالنسبة الى البعض
فيجوز مطالبته هذا البعض المقر به ومقاصته وغيرها من احكام هذا الموضوع كما في الرياض بلا خلاف واما بالنسبة الى الجميع فهل
هو كذلك فيجعل الاقرار بالبعض اليمين كلا يمين اولا وجهان من ان الظاهر من الاقرار بالبعض المحلوف عليه بحلف واحد كان
متعلق الحلف هو كونها لحلف وقع كذبا لان الحلف كان على المجموع ومن ان الحلف في تحليل الحلف متعدد مثل الحلف الواقع

من التعدد بحسب الظاهر حيث انه تبرز في المجالس انما هو تعدد الابراز لا تعدد الدعوى كما في البينة فان المجلس او احد لصحة ان يدعيه في
مجلس ومكان الاول وحال انه ليقيم واحد غير قابل للتعدد فالمقتضى في كل ذلك انه لا معنى لتعدد اليمين لان للدعوى الواحدة يمينا واحدة
فبعد اسقاط اليمين لا يبقى لها محل اللهم الا ان يوجه كلامه بتنزيله الاسقاط على اسقاط حق المطالبة لليمين فان هذا الحق المطالبة
متعدد بحسب تعدد المجالس فلو اسقط في مجلس فله المطالبة في مجلس آخر لكن هذا الوجه خلاف الظاهر ويحتاج الى اضمار لا يلتفت اليه
هذا كله فيما اذا لم يوجب الاستيناف الدعوى تغيرا فيها فالدعوى واحدة يقينا ولا تتبعض واما اذا اوجب الاستيناف تغيرا كما اذا
ادعى مثلا العشرة واسقط يمينه عنه ثم استانف بخمسة فالاستيناف هنا مغير للدعوى في صورة حلف المنكر على
نفي الحق في الدعوى الاولى كيف له ان يدعي الدعوى الثانية نعم لو ادعى في الاول العشرة وحلف انك لا تستحق مني شيئا
من هذه العشرة ثم ادعى ثانيا بخمسة من هذه العشرة فلا يسمع والدعوى في حكم واحدة من غير تغير بالنسبة اليها واما اذا حلف على
نفي العشرة على طريق نفي المجموع فالدعوى الثانية مسموعة والادعاء مغير لما حلف عليه ... ذكرنا انه لو اسقط اليمين فانفصال الدعوى
يحصل في البينة الا ان يكون الاستيناف بحيث يوجب التغير بالنسبة الى الدعوى كما ادعى العشرة اولا ثم ادعى الخمسة ثانيا على النحو الاخير المذكور
... هنا هو انه لو اسقط دعواه بالاسقاط الشرعي باحد الاسباب الشرعية فلا شبهة في السقوط وهذا غير كلام العلامة
لان كلامه في صورة بقاء الدعوى واسقاط اليمين وهذا لا كلام فيه الا ان هنا شيئا لا بد من بيانه فان الاسقاط قد يكون باليمين كما
يصالح عن دعواه بيمين المنكر وقد يكون بغير اليمين والقول بصحة القسم الاول لا يخلو عن اشكال لان اليمين حق المدعى فالصلح عليها يقتضي
الجمع بين العوض والمعوض الا ان يقال انه صالح بيمين غير يمينه الاستحقاقية والثمرة انه على هذا يمكن ان يحلفه بغير اذن الحاكم في كل مكان اراد
وليس الامر كذلك في اليمين الاستحقاقية لانها لا بد من وقوعها باذن الحاكم كما مر الكلام فيه ويظهر الثمرة انه على هذه اليمين يسقط الحق واقعا
بخلاف اليمين الاستحقاقية حيث انها موجبة لارتفاع اثاره في الظاهر واما في الواقع فالحق باق عليه وفي ذمته فان قلت فعلى هذا
يلزم بقاء حقه بالنسبة الى يمينه الاستحقاقية قلت لا بد ان يلتفت بان موضوع ادعاه هو الدعوى فالوجه في المسئلة هو صحة هذا
الصلح من هذا الوجه الا انه يمكن ان يقال بفساده من وجه آخر وهو انه لو حلف المنكر على النوع على ... فاجرة والصلح
عليها صلح على امر غير مشروع ومحلل للحرام هذا المطلب السادس من المطالب المتعلقة بالانكار وهو في المطالب المتعلقة بالمنكر
بعد عجز المدعى عن اقامة البينة وتحليف الحاكم باليمين فانه ان رد المنكر اليمين على المدعى فيه كلمة واحدة ان له ذلك وانه
ان للمدعى الحلف وما دام يمكنه حلف على المدعى كما عن غير واحد وفي بعض ما كتب والوجوب كما في بعض آخر وفي بعض الاخبار حكاية في
لكن الوجوب الشرعي الغيري يعاقب على تركه بل المراد منه الوجوب الشرطي بمعنى ان المدعى لو اراد ثبوت حقه فيلزم عليه الحلف نظير
قولهم في وجوب الوضوء للصلوة المندوبة والحال ان اصل المشروط ليس واجبا فكيف بشرطه فان المراد هناك انه ان اراد الصلوة
المندوبة فيجب عليه الوضوء لانه لا صلوة الا بطهور فكذا مرادهم بالوجوب واللزوم هنا وكيف كان فلا غبار في المسئلة من هذه الجهة
لكن لا بد هنا من بيان المسئلة ان مسئلة الرد على التفصيل في ان المنكر في مقام يجوز له الرد ام لا انه يرد الحلف على المدعى واما انه
يمنع من الرد واما انه يسكت ما الكلام اولا فيما اذا رد الحلف على المدعى وقد عرفت آنفا ان الاصل الاولي في الباب ... هو كون البينة
وظيفة المدعى واليمين وظيفة المنكر فيمين المدعى خلاف الاصل الا انه جار الدليل بخروج يمين المردودة والدليل الاجماع الاكيد في

على امر غير مشروع وامر مشروع حلفا كان حلف ان يعطي زيدا عشرة وان يسرق من عمرو كذا في تحليل المال فانهم قالوا انه بخلاف المطلق ينعقد
بالنسبة الى المشروع ولا ينعقد بالنسبة الى غير المشروع فكذا هنا الثالث هل عدم اعتبار البينة بعد حلف مطلق وعام بالنسبة
الى جميع اقسام اليمين او مختص بيمين المنكر فلا يشمل اليمين المردودة ولا اليمين المنضمة مع الشاهد ولا اليمين في باب الجنايات والحدود
الى غير ذلك فقد يقال ان مقتضى قوله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان التعميم وكذا قوله اذا حلف بالله فصدقوه وكذا عموم قوله ذهبت
اليمين بما فيها وكذا يمكن المناقشة فيها اما في الاول فلان غاية ما يدل الحصر من انفصال الدعوى باليمين كالبينة واما عدم جواز المقاصة
فلا يدل عليه واما الرواية الثانية ففيها ان التصديق الحالف وهذا غير مستلزم لعدم جواز المقاصة لان التصديق الحقيقي في ... كذبه
غير ممكن فكيف يصدق نعم التصديق الصوري يمكن لكن لا يستلزم عدم جواز المقاصة واما عموم المدعى في الرواية الاخيرة فهو في غير المنع
اذ اللام في اليمين فيها ظاهرة في العهد كما لا يخفى السابع هل اليمين الغير الاستحقاقية كاليمين الاستحقاقية في الاحكام المستنانة
المذكورة فلو حلف الشخص حلفا غير مستحق له فليس للمدعى بعد ذلك اعادة الدعوى والمطالبة والمقاصة وغيرها من الاحكام المذكورة المستنانة
مثل صورة ما اذا كان حلفه واقعا على سبيل الاستحقاق او لا مثال الحلف الغير الاستحقاقي كما اذا صالح المدعى مثلا في اليمين بدرهم
نعم بدون ... انفصال الدعوى بالبينة فلو لم يقم البينة ثم جاء المنكر وحلف بنفسه من غير ادعاء المدعى واحلاف الحاكم لاستخلاص نفسه
على نفي الاستحقاق او نفي المدعى فاليمين هذه وقعت من غير كون المدعى مستحقا لها وكيف كان فاليمين هذه كاليمين الاستحقاقية في الاحكام
المذكورة اولا وجهان نظرا الى ظواهر اطلاقات ذهاب اليمين بالحق مطلقا والى انصراف الى اليمين الاستحقاقية والاوجه الثاني الخامس
قال العلامة في عد لو اسقط المدعى اليمين في مجلس سقط حقه منها ولو استانف الدعوى في مجلس آخر واحلاف المنكر وهكذا الكلام
في اسقاطها في المجلس الثاني فله الاستيناف والاحلاف في مجلس ثالث الى غير ذلك من المجالس وقال في غير مكان لو اسقط
او ابرا الى قوله سقط اليمين في ذلك المجلس هذا حاصل كلامه في الكتابين ولم يشرح ذلك صاحب ... الا انه قال ... في شرح
القواعد ... حيث وجه كلام المص هناك عند شرح عبارته المذكورة بكلام منه ... الا ان الاشكال على العلامة من
جهتين الاولى انه لا دليل على ان كل حق يسقط بالاسقاط غاية ما في الباب قبول الحقوق للاسقاط بالاسقاطات
الشرعية كالصلح ونحوه واما السقوط بمجرد انشاء كقوله اسقطت ونحوه فلم يثبت ولا يمكن التمسك بعموم الناس مسلطون على اموالهم
بتقريب جعل الحق كالمال لما قرر في محله ان العمومات ليست مشرعة فانه على فرض تسليم كون الحق كالمال لا دلالة لها على انه
يكون مفاده ان الناس مسلطون على اموالهم بان يتصرفوا فيها كيف شاؤوا ولكن على الوجه الشرعي الذي جعله الشارع كالبيع والصلح
والهبة ونحوها واما التصرف فيها ولو على الوجه الغير المجعول شرعا فلا كما هو المقرر المبرهن ولا يمكن التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم
ايضا لان مفاد المؤمنون عند شروطهم في العقود والايقاعات كما قرر في محله انه ليس المراد من الشرط الوفاء بكل التزام كيف
ما كان فان سقوط الحقوق وقبولها للاسقاط مسلم لو كان الاسقاط بالاسباب الشرعية لا مطلقا فان قلت ان مراد العلامة
ايضا ذلك فقوله لو اسقط ان اسقط بسبب الشرعي قلنا اولا انه خلاف الظاهر وثانيا لا يلائم كلامه في التحرير فانه ذكر بلفظ
ابرء وهذا اللفظ لا يلائم كونه بالاسباب الشرعية كما لا يخفى الثانية ان ظاهر قوله سقط في هذا المجلس ان الدعوى الواحدة
تتبعض بالنسبة الى المجلس وتتعدد بتعدده وهذا خلاف ما مر من ان الدعوى الواحدة لا تقبل التعدد وغاية ما مر من التعدد

سلام عن واحد كما عن صاحب الغنية والحلي وعلي وغيرهم وفي جملة من الكتب بلا خلاف ولم نجد مخالفا في الفقهاء امثال هذه العبائر الظاهرة او الصريحة في الاجماع مع اعتضادها بشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا بل اجماع محقق نعم نسب الى الشيخ في الخلاف عن ... حكاه عن ابي حنيفة من العامة منهم ابو حنيفة انه لا يرد اليمين على المدعي اطلاقا قال ... ولنا على جواز الرد اجماع الفرقة واخبارهم وثانيا الاخبار منها ما في ذيل الرواية الواردة في الدعوى على الميت من عبد الرحمن ... بن موسى بن جعفر ... في الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بالحق فقال فيمين المدعي عليه فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له الى ان قال ولو كان المدعى عليه حيا لالزم اليمين او الحق او رد اليمين عليه ومنها صحيح ابن مسلم عن احدهما في الرجل يدعي ولا بينة قال يستحلفه فان رد اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له ومنها صحيح عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يدعي عليه الحق ولا بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق له ومنها رواية يونس عمن رواه قال استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء له ومنها ... عن ابي عبد الله في الرجل يدعي عليه الحق وليس لصاحب الحق بينة قال يستحلف المدعى عليه فان ابى ان يحلف وقال انا ارد اليمين عليك فذلك واجب على صاحب الحق ان يحلف ويأخذ ماله ومنها ... عنه ثم رد اليمين على المدعي ومنها خبر ابي العباس عنه اذا اقام الرجل البينة على حقه فليس عليه يمين فان لم يقم البينة فرد الذي ادعى عليه اليمين فابى ان يحلف فلا حق له الى غير ذلك من الاخبار الدالة على جواز الرد وقد نسب الى الشيخ ... وصاحب الغنية ... الاجماع والاخبار المذكورة الاستدلال بالاية الشريفة وهو قوله في سورة المائدة ... ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم والتقريب كما في ... انه اثبت الله تعالى يمينا مردودة بعد يمين فاقتضى ذلك ان اليمين ترد في بعض المواضع بعد يمين اخرى ثم اورد على نفسه بان الاية تقتضي رد اليمين بعد اليمين والاجماع منعقد على ان المدعى عليه اذا حلف لم يرد اليمين بعد ذلك على المدعي واجاب عنه بانهم لما اجمعوا على عدم جواز رد اليمين بعد اليمين عدلنا عن ظاهر الاية وعلمنا ان المراد انه اذا ترد ايمان بعد وجوب ايمان عليهم وهذا تقريب الشيخ في الاستدلال بالاية وتبعه السيد في الغنية مع التقريب المذكور بقريب ما ذكره الشيخ بل عينه مطلبا فانه قال ما حاصله لا معنى لرد اليمين بعد حصول اليمين فمعنى الاية ان اليمين ترد بعد وجوب اليمين وهذا هو معنى جواز الرد وهذا هو مراد الاستدلال بالاية ولكنك ... ضعيف اولا فلان الاية ... بهات جدا وثانيا فلانه ولئن سلمنا ظهورها بالنسبة الى اليمين فانه ظاهر بالنسبة الى المقام ومورد ورودها فيه كما هو الظاهر من سياق الظاهر ... رجوع الى اهل الذمة كما فسروها لغير ... فلا مدخلية للاية بالنسبة الى ما نحن فيه وكذا ما في كنز العرفان في كتاب الوصية ... نقل لفظ فيه ... من ظاهر الاية جواز الاستدلال بها على رد اليمين على المنكر على المدعي خلافا لابي حنيفة فانه لم يجوزه وفيه نظر لان المراد هنا لجاجة انتهى والاستدلال ... الى ما ... المطلوب او لمجيئها بتقريب ان لفظ او ... الا ... في اصل الحكم ... التفصيل في المدعي ... اليمين الا ان المنكر اولى بها وفيه ... الا ... الرواية عامية لا اعتبار بها مع ان قضية التشريك ... الحكم ... امكان ان يحلف المدعي ابتداء وهنا كان ... وكيف كان يكفينا الاجماعات المنقولة بل المحقق او الشهرة العظيمة المحققة على فرض الخلاف والاخبار الصحيحة وغيرها المنجبرة دليلا لانقلاب الاصل الاولي الذي هو عدم جواز

جواز الرد فلا اشتباه في ان الاستدلال بين الاخرين الملفقا ذكرها الشيخ والسيد فبعد ذلك لا يبقى لنا شبهة في ان الاصل الثانوي جواز الرد في الجملة اذا عرفت ذلك فنقول ان هنا مسائل الاولى انهم استثنوا من اصالة جواز الرد مواضع منها دعوى التهمة بان لو ادعى المدعي الظن او الشك لو احتمل ان تكون مطلوبا له اي المنكر بناء على سماع الدعوى الظنية كما هو الحق وقد حققناه سابقا فانهم قالوا لا ترد اليمين الى المدعي في مثل هذه الدعوى ومنها دعوى وصي اليتيم مالا على احد فانكر ولم ... عن اليمين او اراد رد اليمين فانه لا يمكن ... لان الوصي لا يتوجه عليه يمين كما قال في ... وغيره في مقام التعليل ومنها لو ادعى الوصي على الوارث ان الميت اوصى للفقراء بخمس او زكاة او حج ونحو ذلك مما لا مستحق له بخصوصه فانكر الوارث فكلف ... باليمين او الاقرار وهذه مواضع ثلاثة ذكر ... جامع المقاصد والرياض واستثنوها وقد ذكر بعضهم دعوى الوكيل ايضا فاستثنى ... من الاصالة الثانوية المذكورة وقد صرح باستثناء الصور الثلاث الاول جماعة كالشهيدين في ... وغيره وقد نسبه الاردبيلي الى القوم على ما حكي وكذا في الكفاية النسبة اليهم وفي صاحب المفاتيح العدم ... البيع وفي الرياض بغير خلاف بينهم اجده بل نسبه بعض الاصحاب اليهم مؤذنا باتفاقهم عليه كافة وكيف كان فلم نجد خلافا في استثناء الصور الثلاث المزبورة والظاهر ان ذكر البعض استثناء دعوى الوكيل ايضا انا هو لا لتمامية ما ستعرف من الادلة والتعليلات فيها بل لا اختصاص لها بالوكيل وليس الحكم مقصورا على المواضع الثلاثة او الاربعة المذكورة بل يستثنى كل موضع يجري فيه المناط المزبور كدعوى الولي او الوكيل وهكذا من اشباه ما كان نوعا ثم الدليل على الاستثناء في المواضع المذكورة اولا الاجماع كما عرفت وثانيا اصالة عدم جواز الرد على المدعي بعد ... عموم قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر الا ما خرج بالدليل والاطلاق مما دل على جواز الرد منصرف الى صورة ما اذا كان الرد على صاحب الحق حقيقة والمواضع المذكورة ليست كذلك اما في دعوى التهمة فلان المدعي يحتمل كونه صاحب الحق فليس صاحب الحق حقيقة واما في دعوى وصي اليتيم فلان الاخر في دعوى الوصي على الوارث فعدم كون المدعي صاحب حق فاو ... مضافا الى ان الاطلاق فيما دل على جواز الرد في خصوص تلك المواضع غير معمول به لمخالفة الاصحاب على خلافه وثالثا ان الدليل الا ... والا علاوة على ... كلمات القوم المحققين الكلام في المقام هو ان مورد ... في ان حق المنكر الرد في هذه المواضع اولا الثاني في انه لو رد المنكر هل يجوز للمدعي الحلف اولا ... الاستشهاد على استثناء المواضع المذكورة هو بالنسبة الى المقام الثاني يمكن للمدعي في المواضع المزبورة ان يحلف اما في دعوى التهمة فلعدم البت ولزوم ... المدعي حين يمينه الحلف فان الحلف لا بد من كونه على البت واما في دعوى الوصي والوكيل وحوه فلانه لا يثبت بحلف شخص مال لشخص آخر على ما هو المسلم المحقق عندهم خصوصية الاستثناء ناظرة الى هذا المقام واجماعاتهم منقولة ومحصلة ظاهرة وصريحة فيه ناظرة الى هذا المقام ولا الاستثناء للمواضع المزبورة بالنسبة الى المقام الاول وهو رد المنكر اليمين في تلك المواضع فغير مسلم اذ اطلاق ما دل على تخيير المنكر بين الحلف والرد في مقام وتعذر المدعي المردود اليه من الحلف للعلة المذكورة لا يوجب سقوط التخيير بينهما بالنسبة الى المنكر الذي له الخيار بالدليل المعتبر الشرعي نظرا ... المدعي ان لا يحلف في دعوى من الدعاوي ... البتة يتعذر من الحلف ... ان تعذره هنا لا يسقط التخيير الثابت للمنكر بين الحلف والرد ... التخيير على حاله لانه بعد تعذر المردود اليه لا اثر للرد بديهي الفساد لعدم انحصار الامر في حلف المدعي بل يمكنه اسقاط دعواه حينئذ فتعذر كما في صورة ما ... يحلف ولكنه ... التفرقة بين المقامين

والكلام في اصل ما بحثه الاستثناء بالنسبة الى المواضع المزبورة ويكونها قسيما تحت الاصل الثانوي من جواز الرد بالنسبة الى المقام الاول لما ذكرنا فنظر كلام الشيخ في الجواهر حيث قال ذكر بعد نقل كلام الاصحاب بالنسبة الى المواضع من الايراد بانه اذا تعذر المدعي من الحلف فلا يوجب سقوط التخيير بالنسبة الى المنكر هذا كلامه المسألة الثانية اعلم انه تارة يعلم المنكر ان المدعي محق او محق في افراد مواضع الاستثناء مما لا يتوجه عليه اليمين المردودة فالكلام فيه ما مر وتارة لا يعلم وكذلك يعلم المدعي قبل الرد او بعد الرد كما لو ادعى انه ادعاه او وكيل واشباهها فهل في الصورة الاخيرة صورة ادعاء المدعي مع عدم علم المنكر بصدقه فالحكم هو الحكم المزبور في صورة علمه اولا نظر من الشيخ في الجواهر في مسألة النكول التوقف بين الصورتين حيث قال ما هذا ان المدعي المزبور لو كان له بينة على ما ادعى فيسمع دعواه ... كلامه والا فالمنكر يحلف او يرد وهاتان تجري عليها احكام الرد هذا كلامه ... فنقول ان كلامه ... مناف للقواعد تلك الاولى قاعدة لزوم تصديق المدعي لما لا يعلم الا من قبله اذ لا شك ان دعوى المدعي دعواه ظنية ... او ... دعوى لا يعلم الا من قبله فلا يثبت بالبينة مخالف للقاعدة المذكورة الثانية قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم جائز فان دعوى المدعي بنفوذ ... ادعيه الموصي او ورثته اقرار على نفسه فلا يثبت بالبينة وتكليفه بها مناف للقاعدة المذكورة الثالثة قاعدة اشتراط البت في اليمين المتوجهة الى الشخص وعدم توجه اليمين على فعل الغير الا على سبيل نفي العلم فالقول بانه في صورة عدم البينة يرد المنكر ان لم يحلف يوجب المخالفة لتلك القاعدة فان مقتضاه ان يحلف المدعي الحلف على البت وهذا هو المخالفة المزبورة المسألة الثالثة اعلم انه بعد رد المنكر اليمين الى المدعي لا يجوز للمدعي ان يرده ثانيا الى المنكر للزوم الدور اولا ولان الاحكام الشرعية توقيفية تحتاج الى الاصول من الشارع والرد كلية خلاف الاصل كما عرفت الا ان رد المنكر الى المدعي قد حصل من الشارع فخرج من تحت الاصل وغيره محتاج الى الوصول وحيث انه لم يصل من الشارع دليل على جوازه فهو باق تحت الاصل والاخبار المذكورة مفادها رد المنكر الى المدعي لا بالظهور او الصراحة كما عرفت فلا يتعدى الى غيره فهذا ... عدم جواز الرد ثانيا ولا كلام فيه واما الكلام في ان المنكر بعد رد اليمين الى المدعي هل له بذل اليمين بان حلف بعد حلف المدعي او استرداده بان حلف قبل حلف المدعي وبعد رده اليمين اليه اولا فنقول ان صور المسألة ثلث الاولى حلف المنكر وبذله اليمين بعد رده اياها الى المدعي وبعد حلف المدعي الثانية ان يرد المنكر اليمين قبل حلف المدعي وبعد رد المنكر ويكون الاسترداد برضا المدعي الثالثة هي الصورة الثانية الا انه يكون الاسترداد بدون رضا المدعي اما الاولى فبلا اشكال بل ادعى عليه الاجماع في ... من ... بذل المنكر اليمين بعد النكول وفي الكفاية لا اعرف فيه خلافا انه لا يجوز للمنكر البذل بعد حلف المدعي اليمين المردودة فلو بذلها لا اثر لها ولا حق يثبت بالنسبة اليه بل ظاهر الاخبار الفقهية المتقدمة ... ذكره بل صريح قوله ان المدعي اذا حلف اخذ حقه وتوهم السماع بملاحظة اطلاق دليل اليمين على المدعى عليه توهم فاسد لانه منصرف عن مثل ذلك بالنسبة اليه فتقييد الاطلاق المزبور بغير صورة الرد كتوهم استصحاب بقاء حق المنكر كما لا يخفى وهذا التوهم اوضح فسادا بعد ملاحظة ورود الدليل وهو الاخبار المتقدمة فحكم هذه الصورة واضح بحمد الله وانما الكلام في الصورتين الاخيرتين اما صورة الاسترداد قبل حلف المدعي فقد نقل فيها وجهان مبنيان على كون الرد اذنا وتفويضا من المنكر الحلف او اسقاطا لحقه وتسليطا للمدعي فعلى الاول العدم الا برضا المدعي وعلى الثاني ... والعلامة التردد فيه وفي الكفاية ... ترجيح عدم السقوط

السقوط وبقاء الخيار وهو المحكي عن فخر المحققين والشهيد وبعض المتاخرين فعلى الوجه الاول يجوز له الاسترداد لان اليمين تلزمه شرعا بذمتها على المدعي اي فله ان يحلف ولا يلزم من اباحة اليمين خروجه عنه كمن اباح الغير طعامه فلا حرج قبل الاكل وعلى الوجه الثاني لا يجوز لان اليمين حق له فاذا رضي بجعله للمدعي لزم سقوطه لانه لا يتعلق به اشتراكهما لان الحق واحد وقد اختار الشهيد في الاول حيث ان هذا اقرب لان الرد اعم من الاسقاط ولاصالة بقاء حقه الثابت قبل الرد مع الشك في المسقط ونحن نقول ان الحق في المسألة هو عدم جواز الاسترداد فيهم لانه فيهم لا ترد امر مخالف للاصل محتاج الى الدليل ولا يتفاوت الامر فيه بالنسبة الى كون الاسترداد برضا المدعي او بغير رضاه لان الرضا لا مدخلية له بالنسبة الى الاحكام بل يحمل على التوقف وكون الاسترداد حقا اول الكلام فحكم الصورتين واحد والاستصحاب جواز حلف المنكر معارض باستصحاب جواز حلف المدعي فلا يبقى تحقق الرد وهذا الى ... الاحكام المزبورة لليمين المردودة من ثبوت الحق بها وسقوط غيرها الا ... وغيرهما من الاحكام ثابتة لمطلق اليمين المردودة وان كانت مما لا يتوجه على المنكر باعتبار عدم تمكنه من اليمين او لا يتمكن بها اذا كان المنكر الا دعى بحكمه اليمين وجهة نظرا الى الاطلاق الاجماعات المنقولة في الباب واطلاق الاخبار فالاحكام المزبورة لليمين المردودة مطلقا اعم من القسمين منها ونظر من الكفاية فيه ذكره نظرا الى ان الظاهر المتبادر من كلمة الرد الايكون ما يرده لو غيره وفيه ان اطلاق الاخبار والاجماعات يدفع اليه كما ان الاول اوجه لان الظهور المدعي بالنسبة الى كلمة الرد بدوي يزول المسألة الخامسة لو قال المدعي بعد لا احلف حتى تحضر المدعي به ... او ... بعد ذلك ... فقال بانه يقطع بالاجابة وان لم يلزم المنكر بذلك ثم قال وحيث لا نص في المسألة ... من ... فلا يستحق شيئا مما ادعاه ... انه قال انه لا يخفى في الكلام من ... الاصحاب ثم استجود العدم ... التكليف بالاحضار قبل ثبوت تسليط على مال المسلم ... وانما يتبع الاحضار بعد اليمين وقد تبعه الشهيد ... وحكاه في غاية المرام ... ونقول ان هذا هو الحق فليس له التكليف بالاحضار ولا يجب على المنكر الاجابة لما مر المسألة السادسة ان اليمين المردودة هل هي بمنزلة الاقرار فيترتب عليه او بمنزلة البينة فيترتب عليها احكامها او هي اصل براسها او لا شيء من هذه بل كل مقام يعمل بها بحسب الادلة الخارجية المسمى المعروف بل ... الاجماع الاشتهار في القولين الاولين ... حيث قال فيه ... اليمين بمنزلة البينة نفعا او بمنزلة اقرار المدعى عليه في قولان احدهما انها كالبينة لان الحجة اليمين واليمين وجدت منه والثاني انها كالاقرار الى ... الاصول ... ونكول لم يظهر من بعض المتاخرين وتبعه بعض ... ادركنا عصره انها اصل براسها وعن الكفاية انه في كل مقام يعمل بحسب الادلة الخارجية حيث قال بعد ذكر بعض الفروع الاتية والحق اعتبار الادلة في هذه الفروع وبناء الاحكام عليها ... المسألة الاولى ... الثانية ... عدم سماع البينة وفي الثانية عدم الترتب على حكم الحاكم ... الى الادلة الخارجية ... فلم يجعلها احد القولين المذكورين اصلا كليا ... بل ... الاصول والادلة الخارجية ... يوافق احدهما وفي الاخرى ما يخالفه ... قال ان ذكره حسن ان لم يكن في المسألة ... الاجماع ... القول بانها لا اقرار ... حيث قال فيه ... حلف المدعي كاقرار الخصم لا كالبينة فلا يثبت

258

259

في حق غير الحالف وبه قال في ش حكمه ويظهر من المحقق الاردبيلي الميل اليه في مجمع الفائدة حيث قال فيما لو نزله في ان يمينه
المدعي بمنزلة البينة او بمنزلة الاقرار المدعى عليه وجه الاول انها حجة كالبينة فهي تكون بمنزلتها ووجه الثاني ان ثبوت
الحق من جهة المدعى عليه بنكوله ورده فيكون بمنزلة صدور الاقرار بالحق فيه والعلم بالاقرار اشبه فان عدم حلفه يشعر بعلمه بالحق وانه
كاذب في الانكار والحلف لكذبه والاحلاف اشهر والقول انها كالبينة ما لم تخرق فائدة عن اللازمة حكاه الاصحاب بل في غير
الدرايات قواه الاكثر ثم ان الفرق بين القولين الاخيرين وهذا القول بان اصل بنائه والقول بالرجوع الى الادلة الخارجية في كل
مقام بنائه على الاول ان كونها اصلا برأسها او كالاقرار والبينة احد طرق القضاء فيما يثبت الحق كالاخذ بالاقرار والبينة وعلى الثاني
انه يرجع الى الادلة الخارجية لا يلزم ذكر ثبوت الحق بها فرب مقام يقتضي الاصح الدليل الخارج الثبوت ورب مقام لا
يقتضيه ثم ان معنى كونها كالبينة او كالاقرار ليس ان مفهوم اليمين المردودة بعينه مفهوم احدهما كما هو الظاهر بل المراد
المراد من كونها بمنزلة احدهما ان اليمين بمنزلة احدهما من حيث الاحكام والآثار فان كانت بمنزلة الاقرار فيترتب عليها احكام الاقرار
فان كانت بمنزلة البينة فيترتب عليها احكامها ولا يخفى ان القاعدة في جميع التنزيلات الشرعية ان يكون لكل احكام المنزل عليه و
حمله للمنزل كما في قوله الطواف بالبيت صلوة فلولا ان ثبت بعض احكام شيء اخر فلا ينزل الشارع منزلته وحيث ان كثر خلاف
لكلام الاصحاب انها لا بمنزلة الاقرار ولا بمنزلة البينة لانها حجة لم كالبينة فان معناه التعليلي هو كونها شبه احدهما في بعض الاحكام
وقد عرفت ان هذا لا يكفي في التنزيل بل لا بد […] فيما من كون المنزل والمنزل عليه في الاحكام المترتبة عليها كلا او غالب القول
بقضية المنزلة في مقام الاشتراك في غالب الاحكام ثم الظاهر انه يكفي في الاختلاف في انها هل هي بمنزلة الاقرار او بمنزلة
البينة فان كانت بمنزلة الاقرار كانت تترتب عليها غالب احكام الاقرار فما معنى كونها بمنزلة البينة وان كانت بمنزلة البينة و
تترتب عليها غالب احكامها فما معنى كونها كالاقرار فلا وجه لكلامهم هل هي بمنزلة الاقرار ان اريد بمنزلة المنزلة الاصطلاحية بالمعنى
الذي ذكرناه نعم لو كان المراد مجرد التشبيه الذي يكفي فيه المثلية في الجملة ولو باعتبار اتحاد بعض احكام المشبه والمشبه به فلكلامهم وجه
ومن هنا علم ان كلام صاحب الرياض […] من كلام الكفاية والاردبيلي لا وجه له فانه تحقيق في غير محله فبعد ما عرفت ان التنزيل
لا وجه له فلا بد من تعيين احد القولين الاخيرين […] لولا الاجماع على خلافه فانه لا ينطبق عليه شبهة الخلاف والتنزيل لا معنى لكلامهم لو لم
يكن في المسألة سوى انه لا يكون الاجماع خارق فانه بعد ذكره عرفت لم يبق شك في تحقق عدم الاجماع على القولين في المسألة
ودعوى انه لا دليل على احدى المنزلتين بملاحظة القاعدة في التنزيلات الشرعية ولا من كتاب ولا سنة فلا بد في المسألة اختيار احد
القولين الاخيرين اما القول بكون اليمين المردودة ليست اصلا برأسها واحد طرق القضاء واما القول بالرجوع الى الادلة الخارجية والاخير منهما
لا يخلو عن قوة في الحال […] وهو مفرع لما ان اليمين المردودة بمنزلة البينة مع اتفاقهم في انه يثبت الحق باليمين
المردودة بلا خلاف كما عن بعض واجماعا واتفاقا كما عن جماعة وحكي انهم اختلفوا في انه بالبينة يثبت الحق او يحتاج الى انضمام حكم الحاكم وقد مر
المسألة والحاصل ان اتفاقهم على اليمين المردودة بثبوت الحق بها واختلافهم في البينة بثبوت الحق بها مجردة […] على الالتزام
الاخير فان قلت ان انضمام البينة بحكم الحاكم على القول به انما يكون في هذه المسألة وكذا البينة في هذه المسألة التي تنزل اليمين
المردودة منزلته فهو غير محتاج الى الانضمام اتفاقا فلا فرق في سائر البينات قلت ان هذا مع انه بعيد جدا لا يلائم بعض

الفروع الآتية حيث قالوا انه لو قلنا بكونها كالبينة فيحتاج الى انضمام حكم الحاكم لثبوت الحق بها وان قلنا كالاقرار فلا فان قلت ان كلامهم في
غاية مسألتين الاصل في اليمين المردودة هل هي كونها بمنزلة البينة او كونها بمنزلة الاقرار قلت ان هذا لا يلائم الفروع الآتية فان المذكور فيها كالحكم
للحكم الشرعي […] على التقدير […] بتقدير كونها بمنزلة البينة او بمنزلة الاقرار لكن الاشكال مدفوع بادنى عناية وقليل تدبر وهو انه بالبينة لكنهم
يثبت الحق بلا خلاف فان احدا ما خالف في ان البينة مثبتة للحق الا ان الالتزام بها مختلف فيه بانه هل هو محتاج الى انضمام حكم الحاكم اولا احتياج له
اليمين كالاقرار بها يثبت ويلزم ولذا اشترط الحاكم بمجرد اقامة البينة يكتب ثبت عندي يفيد معناه هذا وقد عرفت الحق في المسألة بانه الرجوع
الى الادلة الخارجية فلا احتياج الى ذكر الفروع ان الفروع مرتبة على القولين لكن نذكرها تاسيا للاصحاب وتتميما لما ذكروه فمنها ما ذكره في ش وهو
انه لو انكر الوكيل العيب فنكل عن اليمين او رد على المشتري فحلف المشتري فان جعلنا اليمين كالبينة ملك رده على الموكل وان جعلناها كالاقرار فلا هذا
نقول ان ما ذكره من هذا الفرع هو علم المشتري بان الوكيل اصيل في البيع وعدم علمه بالوكالة لانه لا يحلف باليمين فمشكل ورده عليه فلو علم الوكالة
فلا معنى لتحليفه باليمين ضرورة عدم توجه اليمين على الوكيل ثم نقول ان الفرع قوله ملك رده على الموكل […] الوكيل انه عالم بالوكالة
وهذا يوجب ان يكون الوكيل عالما بعدم العيب حيث انكره كما انه في حق الموكل فانه وان كان مطلوبا بالنسبة الى المشتري الا انه لا يجوز له ان يظلم الموكل ولذا
نقل الشيخ في الجواهر كلام الدروس فقال […] ان رد الوكيل العيب الى الموكل كما هو ظاهر كلام ش فيه نظر بل لا يقبل لان الوكيل عالم بكذب
دعوى المشتري وعدم سبق العيب على البيع فكيف يظلم الموكل […] قوله انكر الوكيل العيب على انكاره
ثبوت العيب لا سبقه ثم رده المعيب على الموكل ليس ظاهرا لان انكار ثبوت العيب يستلزم انكار سبقه فليس يكذب لدعوى المشتري ثم […] يتحقق
المشتري عليه شيئا في هذه الصورة لكن ليس مكذبا له […] يتحقق الرد من المشتري الى الموكل وان لم يجز […] جهل المشتري بالوكالة
وذكر كما فيما اذا اقر الموكل ان المال المعيب له في اعتراف الموكل […] بكون المشتري رادا المعيب اليه فيتعلق حق المشتري بخلاف الصورة
الاولى ان صورة جهله عدم اعتراف الموكل […] لا يتعلق حق المشتري الى الموكل […] لم يتعلق حق المشتري الى الموكل دعواه
مع الوكيل في مقامه واقرار الموكل لا يوجب سقوط دعواه مع من يعرفه اصيلا وهو الوكيل فدعواه معه الا انه مع ذكره […] بالنسبة
بالنسبة الى كلام […] لان اطلاق عبارته يقتضي رد المشتري المعيب الى الموكل مطلقا اعترف الموكل او لم يعترف […] الرجوع المشتري
والفرض المذكور اعم […] تعلق الرد اليه […] ومنها وجوب الحق بقول المدعي اليمين لو قلنا بكونها كالاقرار وتوقفه
على حكم الحاكم لو جعلناها كالبينة على القول بالانضمام ومنها لو اقام المدعى عليه بينة بعد اداء المال او الابراء بعد حلف المدعي فان
قلنا ان اليمين المردودة كالبينة سمعت […] بعد تعارض البينتين وان قلنا كالاقرار لم تسمع لانه مكذب لبينته ومنها لو انكر
المفلس فحلف غريمه فان قلنا انها كالبينة شارك مع الغرماء او كالاقرار ففيه الخلاف الواقع في سماع اقرار المفلس في الاعيان او الدين
بحيث شارك الغرماء ومنها لو ادعى العيب […] الثمن ما ذكره اولا […] البينة لم تسمع لانه مكذب لمقوله الاول وكل لم
احلاف المشتري على عدم العلم بذلك ومن للمشتري رد اليمين عليه اولا فان قلنا ان اليمين المردودة كالاقرار من المنكر فلم يرد لان المشتري
لو اقر نفعه وان قلنا كالبينة المدعي فلا لان بينته غير مسموعة ومنها لو ادعى احد على اخر سرقة مال وحمل على حد القطع
من الحرز فانكر الاخر ورد الحلف المتوجه اليه الى المدعي فحلف فان قلنا انه كحلف كالبينة فقد ثبت به الحد او القطع والحق
وان قلنا انه كالاقرار فيثبت الحق دون الحد لانه لا يثبت باقرار واحد […] وادعى ثانيا وانكر ورد وحلف فعلى القول بكونه

بمنزلة الاقرار فيثبت الحد اذ يتحقق اقراران ومنها لو ادعيا زوجية امرأة فقال احدهما انها زوجتي فانكرت المرأة زوجية احدهما واقرت
للآخر فكلف باليمين وردتها فحلف المدعي فان قلنا انها كالاقرار فلا تثبت الزوجية لانه اقرار في حق الغير اي الزوج المقر له وان قلنا انها كالبينة
فهي زوجته هذا الاخير ذكره من الفروع وقال بعض الافاضل بعد اختياره ما اخترناه في المسألة من الرجوع الى الادلة الخارجية وذكره الفروع الثلاثة الاول
بان الاظهر في هذه الفروع سقوط يمين المدعي والتوكيل مقتضى لرد المعيب على الموكل ان كان مطلقا او في رد الحلف فلا يضره كون الاقرار لا يسمع
على الغير والاول من الاخبار ان المدعي يأخذ الحق بعد اليمين المردودة وحكي القولان الاخران فان توقف ثبوت الحق بحكم الحاكم بعد البينة انما هو
ثابت بالدليل مثل الاجماع والا فقضية الادلة والاخبار ثبوت الحق من دون شرط آخر […] دلت عليه الاخبار ان اليمين المردودة مثبتة
لحق المدعي ومسقطة للدعوى فاثبات توقيفه على امر آخر دونه خرط القتاد ثم قال […] فانه يظهر ما ذكر الكلام في الفرع الاخير فان
بناء المدعى عليه حين رد اليمين على ان الدعوى انما هو في اشتغال الذمة بالحق بالفعل وعدمه فالمدعي كان يدعيه وهو ينكره وبعد رد
اليمين يثبت حق المدعي بالفعل والزم المنكر بسبب الرد فسقط مورد الدعوى ولا مورد للبينة ح ولا تعارض البينتين انتهى وفيه
في الفرع الرابع بناء على الرجوع الى الادلة الخارجية انه ان جوزنا رد الحلف من المنكر اذا كان نفعه كما هو الاقرب لزم الحكم بمقتضى اليمين كما
كانت الدعوى على عين معلوم ودل على تصديق الحالف ما مضى من الاخبار وان قلنا بان اقرار المفلس على العين لا يسمع فيحكم باختصاص الحالف
العين المحلوف عليها واما فيما اذا كانت الدعوى دينا فيحكم باشتغال ذمة المفلس لما دل على اعتبار اليمين المردودة ثم الحكم بمشاركته مع الغرماء بعموم
ما دل على تقسيم اموال المفلس بين غرمائه فلا فرق بين البينة واليمين فيكون كان له دين على المفلس وكان مؤجلا وانقضى الاجل بعد التفليس
وقبل القسمة حالا او وجد فيحكم بالمشاركة والضرب مع الغرماء في الاول حيا بقي بعد تقسيم البعض وكذا هنا ولا الفرع الخامس فمقتضى
الاصل فيه عدم جواز رد الحلف الى المدعي […] المدعى خلاف الاصل الا ان الاجماع […] مطلقا فهو المتعين واقول
في الفرع السادس انه لا يثبت الحد مطلقا لعدم الدليل على كون اليمين المردودة بمنزلة البينة او الاقرار وانه لا يثبت الحد باليمين والفروع التي
يمكن استنباطها موكول على فهمك وبالجملة فاللازم ملاحظة خصوص كل مقام الادلة الخارجية والقواعد والاصول الشرعية المثبتة للاحكام ثم
لو نكل المنكر وقلنا في مسألة النكول انه يقضي ح يكون النكول ايضا مثبتا للحق فهل هو ايضا بمنزلة البينة او الاقرار او اصل برأسه او يرجع
في كل مقام الى الادلة الخارجية […] هذه المسألة كما في مسألة […] الخلاف في القولين في المسألة […] في اليمين
المردودة فلا بد من القول بكون النكول كالاقرار لان التعليل المذكور هناك لكون اليمين المردودة بمنزلة الاقرار جار هنا […]
التعليل المذكور هناك لكونها كالبينة فلا يأتي هنا كما لا يخفى […] الاردبيلي […] النكول باليمين المردودة حيث قال في المسألة
ان يقال في مقام الاستدلال على كونها كالاقرار من ان رد المنكر او نكوله مشعر باعترافه لا يلائم عنوان المسألة ان يقال ان اليمين المردودة
هل هي بمنزلة البينة او بمنزلة الاقرار فان مقتضى الاردبيلي المذكور هو كون النكول ايضا مختلفا فيه بانه هل هو ايضا بمنزلة البينة
او بمنزلة الاقرار وقد عرفت انه لا وجه لجعله بمنزلة البينة لعدم جريان دليله وتعليله فيه هذا المسألة […] فيما اذا امتنع المدعي
المتوجه اليه اليمين المردودة قالوا بعد حكمهم بلزوم الحلف ان رد المنكر اليمين […] المدعي وامتنع عن الحلف سقطت دعواه فلا يجوز
له استيناف الدعوى ولا مطالبته مثل ما لو حلف المدعى عليه هذا كما هو الظاهر […] العلامة في ظاهر الارشاد […]
[…] واللمعتين وذكره في الكفاية ومجمع الفائدة للاردبيلي وفي الرياض والجواهر وغيرها […] الكفاية جعله المشهور […]

كالرياض في ان […] ظاهر الاجماع عليه في ذلك المجلس بل على الاطلاق […] اتفاق الناس […] وكيف كان فان سقوط الدعوى في الجملة
بعد الامتناع والنكول مما لا كلام فيه وانما الكلام في جهات في المسألة الاولى انه هل يسقط مطلقا ولو في غير هذا المجلس او لا بل السقوط مقصور
على هذا المجلس الثانية انه على فرض كون السقوط مطلقا هل يستثنى […] مقام او لا الثالثة ان السقوط ثابت بمجرد الامتناع عن الحلف
ولو كان امتناعه مسببا عن شيء او لا بل هو ثابت اذا كان الامتناع لا عن سبب ولنتكلم في الجهات بذكر فروع في المقام اما الجهة الاولى
فنقول ان ظاهر اطلاق المصنف في الكتابين والشهيد في اللمعة بل صريح جماعة انه يسقط عند الامتناع دعواه مطلقا بل عن ظاهر
الغنية الاجماع عليه وعن بعض ان السقوط انما هو في هذا المجلس ولم تجدد الدعوى في مجلس آخر ولم نعرف قائلها بل في الرياض انه غير
معروف نعم عن القواعد استشكاله فيه وعدم ترجيحه شيئا وتحقيق الحق في المقام موقوف على الاجتهاد في الاخبار الدالة على السقوط
والتدبر في فهمها […] المسلك الاول ان سوق الاخبار والمتبادر منها هو سقوط الحق والدعوى ما دام لم يقم البينة او لم يكن
له بينة او لا يريد الحلف ولا في غير هذه الصورة […] تجديد الدعوى وذلك كان المتبادر من الاخبار المتقدمة مثل قوله في الصحيح فان رد اليمين
على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له فان الظاهر من قوله لم يحلف انه لم يرد الحلف وفي رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله في الرجل يدعى عليه الحق ولا
بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق له فان هذه الرواية اظهر في دلالتها على هذا المسلك نظرا الى قوله ولا بينة له
لو كان له بينة فلا يسقط حقه والى قوله فان لم يفعل فان المتبادر منه انه لم يرد فعلا اقامة البينة او الحلف فان اراد فلا يسقط وفي رواية […]
عن جميل اذا اقام المدعي البينة فليس عليه يمين وان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعى عليه اليمين فابى فلا حق له […] وغير ذلك من الاخبار
والحق […] العمدة في الاستدلال بناء على هذا المسلك انه فرع عدم الحق في الاخبار على عدم البينة وعدم الحلف وهذا يتبادر منه عدم منافاته
لعدم السقوط ووجود الحق في صورة تغير الحال كما اذا وجدت له بينة او اقامة البينة الموجودة او اراد الحلف فان قلت فعلى
هذا يتنافى قولهم يسقط حقه في هذا المجلس اجماعا وفي المجلس الاخر على الاشهر اذ مقتضى هذا المسلك عدم الفرق بين المجلسين ما دام لم يكن
له بينة او لم يقم البينة قلت ان المراد من المجلس الواحد هو الحالة الواحدة انه يسقط الحق ما دام على حالة واحدة […] عدم اقامة
البينة […] مثلا او عدم ارادة الحلف او عدم وجود البينة والتعبير عن الحالة بالمجلس من باب المجاز وان الغالب في المجلس
الواحد […] على حالة واحدة وفي المجالس على حالات وبهذا المسلك ينطبق كلام […] السماع لو كان له بينة بعد امتناعه
ونكوله وان له ان يحلف بعد الامتناع اذا تندم عن عدم الحلف كما […] مقتضى ما ذكرت عدم السماع
مطلقا ولو في مجلس آخر اذ في المجلس الآخر وهكذا كل مجلس اراد اقامة البينة او الحلف […] مقتضى هذا الذي استفدت
من الاخبار […] لا معنى لقولهم انه يسمع في غير هذا المجلس على خلاف المسلك الثاني ان سوق الاخبار والمتبادر منها هو ان المدعي
القادر على اقامة البينة او على الحلف لو لم يقمها ولم يحلف فهو في معنى كونه معرضا عن حقه فعلى هذا لا اثر للحلف لو حلف بعد النكول
والامتناع ولا تسمع بينته لو اقامها بعد كما لا يرد على هذا المسلك […] حكمهم بالسماع في غير هذا المجلس فان مقتضاه عدم السماع مطلقا المسلك الثالث
وهو الحق عندي ان […] الحكم بسقوط الحق امر تعبدي صرف والتعليلات المذكورة في اول المسلكين لا وجه لها […]
لو حلف المدعى عليه فلا حق له للاخبار بعد […] التقييد عليه مثلا بالتعليلات المذكورة […] لم يرد الحلف او لم يقم
البينة فلا حق له فان اراده او اقامه فله الحق ومثل ان القادر […] في معنى المعرض وكيف كان فسقوط

الحق امر تعبدي مستفاد من الاخبار وح غيانه يكون معللا بالعلل المذكورة واوجه لكن فنقول بسقوط الحق مطلقا وكلية لاطلاق
الاخبار اولا وللاجماع على سقوطه في المجلس الاول فيستصحب في غير هذا المجلس فان قلت ان هذا استصحاب حال الاجماع قلت
انه حجة كما تقدم تحقيقه في الاصول الجهة الثانية في بيان انه على ثبوت الكلية هل يستثنى منها مقام اولا وقد يقال باستثناء
صورة ورثة اذا اقام البينة فاعلم ان في الاستثناء المذكور اختلفوا على قولين الاول العدم وهو ظاهر اطلاق المصنف
هنا وفي قبل بل ظاهر اطلاق المعظم وفي الكفاية قائلا ان في هذا الاستثناء استثناء صورة البينة اشكالا نظرا الى عموم الادلة
وفي الرياض جعله مقتضى اطلاق الفتاوى والنصوص الثاني من القولين هو استثناء هذه الصورة اي سماع البينة لو اقامها
في غير هذا المجلس كما عن بعض ... ونفى البعد عنه ... فانه قال عند شرح قول المصنف فان استثنى سقطت
دعواه ... في هذا المجلس قطعا وفي غيره على قول مشهور الا ان ياتي ببينة انتهى كلامه وتحقيق الكلام ان هنا صورا اربع الاولى علم
وجود البينة للمدعي في نفس الامر ... وفي هذه الصورة لا شبهة في سقوط الدعوى في هذا المجلس وفي غيره ...
الا ان هذه الصورة خارجة عن محل كلام الاصحاب واختلافهم ... في مقام الاستثناء ... الصورة الثانية وجود
البينة في نفس الامر ... الصورة الثالثة وجود البينة في نفس الامر ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بينة على اليمين بيمينها وتعليه بحجة كمه له والفرق بين التحكم الاخر وغيره ملغى بالاجماع اشتهر كذا ذكره الرافعي فيهم اولا ثم منظر فيه وتحقيق التقويش الاستدلال
هو ان نقول ان امتناع رد المنكر اليمين على المدعي لا انه شرط للقضاء بالنكول مثل شرطية الامتناع عن الحلف لو الرد مانع لم ... الاول ان الشرطية
بيمين النكول ودون الامتناع عن الحلف . الرد لا يكون القضاء بالنكول لعدم تحقق شرطه وان قلنا بانه نفيه فيقضي بمجرد النكول عن الحلف لعدم
المانع الذي هو الرد غايته عدم القضاء بالنكول ان تحقق المانع وهو الرد فعلى هذه المسئلة مبنية على ما ذكر فان جعل الرد مانعا كما هو ظاهر بعض الحكم
فالاستدلال بالرواية تام والا فان جعل الامتناع عن الرد شرطا كما هو ظاهر بعض اخر من الخبر حيث قالوا انه يقضي بالنكول لو نكل عن اليمين والرد معا
فيشكل لجواز ان الاثر يكون باقيا فيهم باني ان الزاما لكن خف ... امتناع عن الحلف والرد ... الدليل فان قلت ففي
هذا دلالة الرواية على المدعي اذ بعد ... الاشتهار والتقرير على نحو يلايم مذهب القائلين بالرد بان امتنع عن الحلف فرد الامام اليمين
على المدعي فحلف المدعي فالزمه الدين قلت ... بظاهر ... الاول انه انما دار الامر بين ... الاظهر ... فلا شك في
اولوية الاول ... لا شك ان اضمار الامتناع عن الرد اقل من اضمار الرد على المدعي وحلف المدعي ... اضمار الرد والحلف ... نعم
للاصل جهتين اذ الاصل عدم الرد والاصل عدم الحلف بخلاف اضمار الامتناع عن الرد فانه وان وافق للاصل اذ الرد امر وجودي والامتناع منه
وعدم الرد موافق لاصل العدم ... امر وجودي ... موافق للاصل ... كون الامتناع ... نقول
ان غاية ما يوجب تسليم هذا الامر كون الاضمار ... للاصل من جهة واحدة فيقدم ... الاضمار اذا الاضمار الاخر كما

[illegible]

وجوب الحلف وارادة اثبات الحق بغير الامر في القضاء بالنكول لانه اليمين في المسئلة قوله الثالث وهنا امر يكاد ان يكون في بادي النظر انها سويان للقضاء بالنكول وهو المذكور في مسئلة الف مع ان المدعي يكون اليمين له حيث ان النكول ردّ على المنكر فالمنكر يكون مالكا حقه وان نكل المنكر لكم فيقضى عليه بالنكول ابدا فالحكم هنا كما بالقضاء بالنكول دون شيء اخر المناط الحكم وفيه ان القضاء بالنكول هنا كحجب ان اليمين ليست وظيفة بل هي مردودة اليه فلو لم يحلف لزم القسم والا لا يحلف المدعي اليمين المردودة لانه يلزم القسم فقد ذكر بالنكول المدعي عن اليمين المردودة يحكم بسقوط حقه فالفرق بين الحقين واضح وهذا تمام الكلام في الاستدلال للقول الاظهر وهو القضاء بالنكول واما القول الاخر وهو القضاء بالرد فاستدل له بوجوه من الادلة وتلك الادلة بعضها اخبار او يجابها الاصل والقواعد فمنها الاخبار والايات اما الاظهر الاول فهو وجوه الادلة الاول الاصل وهو اصالة برائة ذمة المنكر عن الحق المدعى عليه وعدم ثبوته عليه بمجرد نكوله لاحتمال كونه لاحترام اليمين لا الاذعان بثبوت الحق واولى فلا يخرج عن الاصل الا بدليل ثم على اثباته عليه بمجرده وفيه اولا ما عرفت من معارضته بالاصول المتعددة في طرف المقابل الراجحة على القول الاول اي القضاء بالنكول وثانيا عدم ثبوته وعدم معارضته بما هو اقوى منه كثيرة من القول بان الدليل للخروج عن الاصل موجود وهي الادلة التي ذكرت من الاخبار وغيرها ومنها الاجماع المنقول الجواب عنه بقيام الدليل على ذكر كان ضعيفا لظهور وجهه لمن تامل الاجوبة عنه فغيره ما لا يخفى لما عرفت من الاجوبة وان الادلة والاخبار على ما لا تقبل المناقشة الثاني من الوجوه للقضاء بالرد الاجماعات المنقولة من الشيخ في الغنية والخلاف وظاهر ابن ادريس والاجماع المنقول حجة بنفسه مع قطع النظر عما فاقدة وفي المقام له مؤيدات منها اتفاق نقلة الاجماع ومنها موافقة كثير من القدماء واكثر المتأخرين على ما في الرياض حتى نقل الريب عن شهرة هذا القول بين المتأخرين بل قال عليه عامتهم العجز ذكر عن الحسن ضرات وفيه انه كان في القدح في ثبات الاجماع مع مخالفة الشيخ للحكم في النهاية وقد سبقه القدوة المعروفين الشيخ المفيد وابو الصلاح وسلار فلو يكن دعوى الاجماع كان اولى لان هؤلاء المذكورين عمدة فقهاء الطائفة في تلك الاوقات بل نقول انه لا اقدح في شهرة هذا القول اي القضاء بالنكول بين القدماء كما مر انفا وكيف يكون ادعاء الاجماع على خلافه وفي الرياض بعدما ذهب الى القول وتمسك بالاجماع المنقول على القضاء بالخلاف اورد على هذا الجواب قال ان الجواب عن الاجماع بوجود المخالف من نحو المفيد وغيره ضعيف اولا لابتنائه على اصول العامة في الاجماع حيث جعلوه حجة لو فاق ولا يتم على ما عليه الاصحاب من انه هو الاتفاق الكاشف عن قول الامام ولو كان في اثنين وخرج عنه مائة مثلا فلا يخرج كما قالوا انهم لو بلغ المخالف في الكثرة حد الشهرة امكن القدح فيه بالوهن لما الموجب للمرجحية او الخروج عن الحجية وليس في المسئلة بلا شبهة وثانيا بعدم صراحة كلامهم في المخالفة لاحتمال الحمل على ما حمل عليه الحلي كلام النهاية من ان مراده بقوله لزمه الحق يعني ان يكون اجرات اليمين على المدعي مما نسلم وكذلك كما نستعليه فهو اقرب من صاحبه والقول قوله مع يمينه لان مجرد النكول يقتضي الحكم عليه بالحق من دون يمين خصمه قال وربما يشير اليه قرب بعد النظر في كلام الغنية حيث ادعى على القدر الحق الاجماع الاماميه ومع ذلك قال فيما بعد ذكره بورقة ان نكل المدعى عليه عن اليمين الزمه الخروج عن حق خصمه ما ادعاه المشهور في كلا الوجهين بيان الضعف الثبت اليه الجواب عن منقول الاجماع مما لا يخفى فانه شبهة عليه وجود الشهرة على خلافه الموجبة للوهن في منقول الاجماع بان عدّه لم يظهر بلا شبهة كما هو الواقع هذا اولا وثانيا ان ما فيه العبارات المذكورة من التوجيه المذكور منه من الارض عاش فقلا عن ثلمه بل قيل ان نسبة الاجماع الى الغنية لا وجه لها لان نسبة المدعى لانه قال انه اذا ادعى رجل على رجل حقا ولا بينة له تعرض اليمين على المدعى عليه فان حلف ونكل ردت اليمين على المدعي فان حلف وحكم له ولا يجوز الحكم على المدعى عليه بنكوله ونبه على انه الشعر والشعر وما كره ان فرغ من نسبة الاجماع

الى ابي حنيفة انه لا يرد اليمين اصلا في حال من الاحوال الى المدعي بل يقضي بنكول المدعى عليه في بعض المواضع ولا يقضي في بعض اخر بنكوله ثم ذكر تفصيله وقال ان قال ما خلاف مع ابي حنيفة فصليني احدهما في الحكم بالنكول والثاني في رد اليمين ودليلنا ان اليمين ترد اجماع الفرقة واخبارهم ثم استشهد فيه بقوله تعالى ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم ثم نقول المطلب او لا باليمين ثم قال نبأ اله الا ان الدليل على ان المدعى عليه لا يحكم عليه بمجرد النكول ان الاصل برائة الذمة وايجاب الحكم عليه بالنكول يحتاج الى دليل انتهى كلامه فظهر ان دعوى الاجماع انما هي في طلق رد اليمين في مقابل ابي حنيفة رفعا للسلب الكلي وانما احتج للمسئلة المبحوثة اي الرد بالاصالة كما ان التمسك بالاية والرواية انما هو لاثبات الدعوى الاولى وبهذا علم ان ما نسب اليه من الاجماع ليس في مسئلتنا وقال الفاضل النراقي على ما حكى عنه ان الحكاية عن الغنية من الاجماع غير واضح قال ما حاصله ان الحكم لا يجوز الا باحد ثلاثة حكم علمي واما البينة على الوجه الشرعي او الاقرار المنكر او يمينه او يمين المدعي دون ما سواه من قياس او رأي او اجتهاد وكتب الحكام الى ان قال فهذا دليل اجماع الطائفة ومنها لا يفيد الا دعوى الاجماع على نفي حجية ما سوى الامور المعدودة اولا ليس منظوره استقصاء الحجج ما يجوز دعوى الاجماع عليه ويشهد به ما حكي عنه بعد ورقة وان نكل المدعى عليه عن اليمين الزمه الخروج عن حق خصمه ما ادعاه وهو مطابق لعبارة النهاية ومن الجواب ان ابن ادريس بعد نقل القول بعدم القضاء بالنكول الى مذهب اصحابنا قال وقال شيخنا ابو جعفر في نهايته فان نكل لزمه الحق والحق ذكره ورجع عنه في مسائل الخلاف وفي المبسوط الى ما اخترناه وللمعترض فيما ذكره في نهايته من قوله لزمه الحق يعني بنكوله ما رده اليمين على المدعي بعد ان كانت عليه اليمين فحواه يرجع في صاحبه والقول قوله مع يمينه لانه بمجرد النكول يقضي الحاكم عليه بالحق من دون يمين خصمه واين خبر بانه تصفحت وعبارة الحلي كانت النهاية صريحة فيما اراده لا يقبل التأويل ومنه عبارته فان الخصم بدعواه الزمه الخروج الى ما اليمين اليّ وان حلف فرق بينهما وان نكل عن اليمين الزمه الخروج الى حقه ما ادعاه عليه ثم قال في حكم ما لو رد المنكر اليمين الى المدعي في خياره فان حلف المدعي الزم خصمه الخروج اليه ما حلف عليه وان ابى اليمين بطلت دعواه فانه مع ملاحظة سابق العبارة ولا حقه لا يبقى مجال للتأويل المذكور وعجب مما ذكره وبين العبارة الاخيرة الحكية في الغنية بما ذكره ابن ادريس من ان بقرينة الاجماع الحكاية عنه قبله كما ذكر في حكاية الاجماع وما فيه بل هذه تلك العبارة قرينة على ان نسبة دعوى الاجماع اليه غير صحيح وان ساعده حكاية عنه في دعوى الاجماع قرينة على هذا التأويل اعجب من الكل وقد يقال ان مراد كل القائلين بالقضاء بالنكول هو ذلك لانه ذكره ابن ادريس رضي الله عنه وقيل كلام النهاية اذ يرد عليه اولا ان ابن ادريس صرح قبل ذلك بان كثيرا من اصحابنا ذهبوا الى القضاء بالنكول ولم يؤول كلامهم بهذا التأويل الغير واضح انا لم يكن ذكره في كلام النهاية كان معتقده ان كلام بعد ذكره في النهاية من الاخبار وذكره هذا التأويل الحقيقية راجع الى التأويل الحديث كخلاف سائر الفقهاء فان كان مراد كل القائلين بهذا القول ما ذكره في التأويل فلا ابن ادريس رده اولا بذكره التأويل في كلامهم وثانيا ان عبارتهم مما لا تقبل التأويل كعبارة النهاية فلاحظ عبارة المفيد في المقنعة فانه ذكره وذكره ايضا الشيخ في نهايته حرفا بحرف ولا يقبل التأويل اصلا وكذا سائر كلماتهم ولا داعي الى ارتكاب تأويل كلام الفقيه سيما مع التنصيص خصوصا اذا اتفق كلمات جماعة كثيرة الشهرة على ذلك فقد تحقق ما ذكره الجواب عن الاجماع ومن ان ادعاء ابن ادريس من ان ذلك مذهب اصحابنا عدا الشيخ اه معارض بكلام نفسه اولا ثم ادعائه بكثرة القائل بالقضاء بالنكول وثانيا ان القائل بالخلاف في المقنعة كثير الثالث من ادلة الاحتياط في بعض الصور والتقريب فيه ان المدعي لو بذل اليمين لثبوت الحق كان عليه حجة اجماعا

وجوه الادلة مع النظر الاول

بعد امضاء الحاكم اليمين الحاصل له عن المدعي خيار من الاسترداد بعد قبض ... ثلاثة ففي رواية ابن الحكم في ... هذا لا في ... ان لو حلف ... في الغنية لا تقصد الحكم ... على ما ... بوجه ... والحق ... القضاء بالنكول

ولا مع عدم بذله لها ونكوله فلا احتياط لان المدعي بنكوله عن اليمين بعد ردها عليه يوجب سقوط حقه وعدم جواز مطالبته المنكر بشيء وهو لا يوافق القول الاول لاثبات الحق فيه على المنكر بنكوله على الاطلاق والاحتياط عبارة عن الاخذ بالمتفق عليه المتيقن والاخذ بهذا القول فيما فرضناه ليس كذلك قطعا لاحتمال كون الحق مع القول الاول فلو عمل بهذا القول لذهب حق المدعي لو كان حكما في الرياض الا انه يمكن اتمام قاعدة الاحتياط بناء على القضاء بالرد بعد تعميم عدم القول بالفصل اذ في صورة البذل لليمين يكون ثبوت الحق على المنكر موافقا للاحتياط واخذا بالقدر المتيقن ففي غير هذه الصورة كذلك يتم بعدم القول بالفصل لانه لا قصيية المسئلة من هذه الجهة في القضاء بالرد وفيه مع ذلك كله ان جريان قاعدة الاحتياط انما هو فيما اذا لم يكن هناك دليل اجتهادي وقد عرفت وجود الاخبار في طرف الخلاف السابع من الوجوه قاعدة الولاية للحاكم على الممتنع والتقريب فيه ان المنكر مكلف بالرد حيث امتنع فالحاكم يرد اليمين الى المدعي لان الحاكم ولي كل ممتنع فله الولاية على الممتنع من النفقة وغيرها من اقسام الولايات الثابتة له وفيه منع كلية الكبرى لان الثابت من هذه الكلية هو ما اذا كان الممتنع ممتنعا عن الحق الثابت عليه للغير مثل النفقة على الزوج للزوجة فلو امتنع عنها فالحاكم وليه بخلاف ما اذا كان ممتنعا عن الحق الذي له على الغير كما في ما نحن فيه هذا اولا وثانيا على فرض تسليم الكلية نقول على هذا يلزم على الحاكم اجبار الممتنع اولا ثم الرد مثلا ولاية على الممتنعين الذي هم ليسوا ما نحن فيه وذلك لانه لم يقل احد بالاجبار هنا احد ومنها انه ما ثبت للحاكم عليه وهو المنكر ليس الرد بخصوصه بل التخيير بينه وبين الحلف في صورة الامتناع وثبوت الولاية على فرضه لا يدفع القول بثبوت التخيير عنه للحاكم اي التخيير بين اجباره باحد الامرين اعني الحلف والرد فان امتنع عنهما فالحاكم يخير حتى يقبل احدهما فان قلت ان الحلف سقط بامتناعه فكان الرد متعينا قلت ان اليمين باقية في الحكم لسقوط الرد بامتناعه عن الحلف كما هو الوجه الاستقرائي بانه على ما نحن فيه اه هذا القول لم يقل بالرد مذهب الثامن فتوى اكثر الاول قول ابي حنيفة واحمد وموافقة الشافعي للامامية في اكثر الفروع مشهورة غير مستورة وابو حنيفة ربما خالف بعد ذكره والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وقد مر على تقرير ذلك انفا فيهم وفيه اولا انا نمنع الغلبة وثانيا على تسليم الغلبة نمنع الحجية خصوصا بعد ملاحظة ما تقدم من الادلة القوية اصولا واخبارا الثاني من الوجوه هو قاعدة حجية الظن وهي في طرف القضاء بالرد وذكر لشبهة الجمهور بهذا القول الى امير المؤمنين عليه السلام واجماعهم على الستر بل في عنهم يوهم الكذب وكونهم مخالفة يمنع منهم لم يكونوا مع قوته كما في الرياض وفيه اولا ان اعتمد على الظن في الاصول الا انا لا نكتفي بذلك بل بمطلق الظن الحاصل من نسبة الصحابة فانه في الظن المعتمد في الجمع والاشباه فهذه وجوه مستنبطة من قواعد واصول للقول بالقضاء بالرد مع فيها على ان كون ما ذكر موهبا لدفع توهم الكذب عنهم مخلا بالظن بل القطع كما هو ظاهر العبارة من غرائب الكلام وكما ان المسئلة معركة الاراء بين الامامية كثير بهم بهم لا سيما بعد ملاحظة ما وقع منهم كثيرا من نسبة شيء الى النبي او الوصي صلى الله عليهما مع براءتهما عنه وما هيكر ذلك الا بملاحظة استنادهم العول في الفرائض اليه واما الطرف الثاني فالوجه الاول قوله بجملة ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم وجه الدلالة ما ذكره الشيخ في الخلاف انه تعالى اثبت يمينا مردودة بعد يمين اي بعد وجوب يمين وفيه اولا ما ذكره المحقق الارد بيلي ان الاية مسوقة في الوصية التي يشهد عليها اهل الذمة واحلف الشاهدان عن التهمة او خوفا من ثبوت شهادتهم وايمانهم فعثر على انهما استحقا اثما فيقوم مقامهما اخران من قبيلة الميت وعشيرته ويشهدان بالله انهما من اهل ذنب يؤخذ منهما الحق ومعنى الاية ان هذا الحكم اقرب الى ان يصدقوا

بعد اداء الشهادة واليمين خوفا من رد اليمين الى المستحق عليهم وافتضاحهم بظهور كذبهم ولا يخفى انه هذا لا مدخلية له في المقام حتى انه يمكن اداية ان ظاهر الاية ان الرد بعد اليمين كما على ما ذكره وقد عرفت انه لا يرد اليمين الى المدعي بعد اليمين اجماعا فلا ينبغي الاستدلال بها حيث يكون عدم ايمانهم بعد وجوب ايمانهم وهذا الحمل يعني ما وصل في الكل الذي على اكثر العرف من دعوى الشاهد واتهامهم بورود فتتوجه عليهم اليمين لكان انكارهم وحلفهم على عدم العلم فالاية بهذا التقريب بجملة اولا لم تقدح وروده الحمل الاخير وثانيا على فرض تسليم الظهور نقول انه في بيان مشروعية الرد وهو ثبت برد المنكر كما لا يخفى الثاني قوله عليه السلام الحقوق باربعة وقد مر بحذو المقريب ان القضاء بالنكول ليس بحق من الاربع وظاهر الحصر في الاربعة الا ارد فهو مما لا يرجح يمينا بالمدعي عليه كما ان يمين المدعي التي تكون بعد رد المنكر تكون منها وفيه اولا منع عموم الحصر وثانيا ان الحصر على تسليم الغاية ضرورة عدم انحصار الطرق للاستقراء في الاربعة وثالثا ان المفهوم منها مع الرواية يدل على ان المتبادر اليمين هي ما على المدعى للطالب لا يجب الوجوب الشرط ان اراد ثبوت حق فقد ذكرنا المفهوم القضاء بالنكول اذ مع عدم الرد وعدم وجوب الحلف يتعين القضاء بالنكول لعدم القول بالفصل وقد ذكرنا عند ذكر الايرادات على دليل القضاء بالنكول الثالث قوله عليه السلام اقض عليهم بالبينات والايمان والتقريب في هذه الرواية كالتقريب في سابقتها حيث اخبار القضاء في القضاء بالبينات والايمان والقضاء بالنكول ليس بشيء منهما وفيه ان القضاء بالنكول لم يثبت كونه بهذه ان الحصر غالبي للقوم خروج اكثر الطرق للقضاء الرابع قوله عليه السلام المطلوب لو كان باليمين والتقريب فيه ان لفظ اما كلمة افادة التقصيص فيقتضي الاشتراك في احد الفعلين مع زيادة ما لحق والمشترك للطالب والمطلوب اشتراك في الفعلين اليمين الا ان احدهما وهو المطلوب ادائه بنكوله ولا يتصور الاشتراك الا ببناء القول بجواز الرد على المدعي مع امتناع المدعى عليه وفيه اولا ان الرواية عامية وعلى فرض وجود الشهرة في المسئلة لا تجبر لما تقرر في الاصول ان الرواية العامية لا تجبر بالشهرة واللازم حفظ كتبهم مقدمة لا لعمل بوافقة الشهرة وثانيا ان الاخبار قد وردت على تمتنا صلوات الله عليهم في اه يلزم حرق كتبهم وتضييعها بتركها وثانيا ان الرواية غاية ما لا انه يصح مشروعية اليمين للمدعي كما في المراسيل فلا دلالة على الطلاق فيه في مقام نقل الى الشيخ جمع الروح انه لا ثبات المشروعية وهذا يخصص بجب برد المنكر فقط ولا اطلاق لها لكونها واردة مورد بيان حكم اخر اي الحد المشروعية وثالثا ان الرواية معها للاطلاق اولا فضلا عن تعيين اليمين على المنكر اذ المتبادر منها عرفا ان الطالب يكون تابعا للمطلوب في امر اليمين تام بدعوى الستحارة لو بدلا كان المتبادر من قولهم الناس اولى بالمؤمنين من انفسهم انهم تابعون له في الامور ومنه قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقوله تعالى وما الكلوب الادلة اولى في الخطاب في الارحام لنستعين عليه ما في الافعال هناك وفي المقامات مثل هذه المقامات من معنى الاشتراك واستعمال الكلمة بمعنى غير الموصوف به والدال على وكثير في المقامات وسياق استعمالها فيما نحن فيه الرواية بعينه بمعنى ولو اليمين على المدعى عليه مع الاشارة الى انه يمكن ان يكون الاولى باليمين هنا ولاه اليمين على المنكر وهو اولى من ردها على المدعي الخامس رواية عبيد بن زرارة المتقدمة ما في جملتها ان المدعى عليه عند عدم البينة يحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يحلف فلا حق له والا في نفي الحق الا لم يحلف المدعي على ان لم يكن للمدعي بينة او اراد وحلف المدعي والرد فلا حق للمدعي عليه او في الكلام هذا ايما على كون يرد مجهولا والافلا يتم المكام واذ نقل الحق الا بالامور المذكورة فلا يحق للقضاء بالنكول بحال وفيه اولا ان الرواية ضعيفة السند لما ذكره وغيره لانه طريقي في الوقف عاما وثانيا انه هو لان الا على المدعي اذ يثم ولا الناتها على المدعي لو كان ايرد مجهولا وكان ان اليمين يقدر كونه معلوما ثانيا

وجوه الادلة مع النظر الاول

لان ما قبله وهو سياق معلوم وثانيا انه على تسليم وجه فيه نقول ان الظاهر من كلمة او كونها للتخيير وهذا باب رد المنكر الحاكم ما ينفي
رد الحاكم هو كونها للترتيب الثاني النبوي العامي انه رد اليمين على طالب الحق وفيه اولا انها عامية ضعيفة السند وثانيا انها قضية
في واقعة غير معلومة الحال فلعل رده كان باذن المدعي عليه السابع حسنة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام وعن الكفاية وغيره قال
يرد اليمين على المدعي وفيه اولا ان الظاهر منه رد المنكر المطلق ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاجمال وثانيا ان دلالتها موقوفة على
كون المراد وجوب الرد مطلقا لا جوازه مع رد المدعي عليه [illegible] وهو عين المنع فلعل المراد كما هو الظاهر بيان شرعية اصل الرد قبالا للعامة كما نقلنا
حكاية الخلاف عن بعض العامة كابي حنيفة واصحابه هذا تمام الكلام في المقام الثاني وقد تحقق ان الحق في المسئلة هو القول الاول من
القضاء بالنكول المقام الثالث في بيان بعض الفروع واول الفروع انه لو بذل المنكر يمينه بعد النكول او بعد الحكم بالنكول فهل
لا يلتفت اليه مطلقا ولو بعد ثبوت النكول اولا يلتفت اليه بعد الحكم به فيقبل قبله او يلتفت اليه على القضاء بالرد ولا يلتفت اليه على القضاء
بالنكول [illegible] وجماعة مثل العلامة في [illegible] والشهيد في [illegible] في الكفاية والفيض في [illegible] الاول ان لم يلتفت اليه
ان الثابت المبذول من المنكر هو اليمين بعد ثبوت نكوله [illegible] وعدم الالتفات الى اليمين المبذولة بحكم الحاكم
فيه بالنكول كما هو ظاهر المقنعة وقد ادعى في الرياض عدم الخلاف في عدم الالتفات اليه في هذه الصورة اي في صورة حكم الحاكم بالنكول
وفي صورة احلاف الحاكم المدعي برد اليمين وفي الرياض تفصيل اخر قال بعد الاستدلال لعدم الالتفات الى اليمين المبذولة من المنكر اذا كان
بعد حكم الحاكم او بعد احلاف الحاكم المدعي للاجماع والاستصحاب [illegible] اذا كان الحكم عليه بنكوله بعد عرض حكم عليه ولو مرة
ولو قضي بنكوله من غير عرض [illegible] بحكم النكول في نفوذ القضاء اشكال من تفريطه وظهور عذره ولعل الثاني اظهر وبالاصل
اوفق انتهى كلامه ان التفصيل في صورة قضى الحاكم بالنكول بعد عرض حكم عليه فلا يلتفت [illegible] صورة القضاء عليه بالنكول من دون عرض
فيشكل [illegible] ثم انهم استدلوا على عدم الالتفات اليه في صورة ما اذا حكم الحاكم بالنكول اولا بظهور الاجماع وثانيا ان الحق قد ثبت
عليه بالنكول فلا يسقط عنه ببذله اليمين [illegible] الى الاستصحاب فان قلت ان الادلة الدالة على سقوط الحق عن المنكر
بيمينه مثل الاخبار وغيرها [illegible] قلت ان المتبادر منها السقوط باليمين لو كان اليمين قبل حكم الحاكم بالنكول او احلاف
المدعي برد الحاكم اليمين عليه او رده في غير صورة نكوله واما بعده فلا [illegible] بعد حكم الحاكم بالنكول لا اشكال كما انه لا خلاف في ثبوت
الحق كما انه لا خلاف في الثبوت في صورة رد الحاكم اليمين الى المدعي وحلف وهنا اشكالات منها ما عن الاردبيلي واستحسنه في الرياض
[illegible] لا يلتفت الى اليمين المبذولة بعد النكول لانه فرع ثبوت الحق بالنكول [illegible] في الرياض [illegible] واعلم ان المستفاد
من عبائر الاصحاب [illegible] عدم الالتفات الى اليمين المبذولة بعد النكول [illegible] وهو مشكل ولذا اعترضهم المقدس الاردبيلي
فقال هو فرع ثبوت الحق بالنكول [illegible] ولا دليل عليه وهو حسن الا ان [illegible] والجواب
عنه اولا بان هنا امرين احدهما ثبوت موضوع النكول والاخر ثبوت الحق [illegible] النكول [illegible] احدهما حكم الحاكم به والثاني غير
حكم الحاكم من اقرار الناكل وغير الاقرار [illegible] ثبت هذا الموضوع فيحكم بسقوط حقه عن يمينه لانه [illegible]
[illegible] وكذا لو حكم الحاكم به فانه [illegible] بسقوط حقه باليمين [illegible] فلا يلتفت اليه مطلقا
سواء [illegible] في ذلك [illegible] بالقضاء بالنكول او قلنا بالقضاء بالرد وتفصيل الاردبيلي [illegible] الامر الثاني ان ثبوت الحق [illegible]

المقام الثالث

وكلامنا في المسئلة ليس فيه [illegible] انما هو في انه هل اليمين المبذولة بعد النكول اولا [illegible] فاد التشهد
بعض المتأخرين بلزوم قول الحاكم احلف والا جعلتك ناكلا [illegible] للقضاء بالنكول [illegible] ان القول المزبور [illegible] اندار
وتهديد وهما يلايمان القضاء بالنكول [illegible] وظهر مما ذكرنا ان ثبوت موضوع النكول [illegible]
عنه [illegible] ظهر ان حكم الحاكم يجري في الموضوعات [illegible] في جميع الموضوعات مثل السيادة والاستحقاق والفقر
والهلال واشباه [illegible] حكم على ثبوت النكول وثانيا [illegible] كون النكول من حيث هو اعم من [illegible] يجتمع مع عدم
سقوط الحق [illegible] حكم الحاكم [illegible] المقصود [illegible] هو النكول الذي معه حكم الحاكم [illegible] ان كلامهم في النكول الذي
في قول احلف والا جعلتك ناكلا مرة [illegible] النكول مع حكم الحاكم [illegible] والا جعلتك ناكلا [illegible]
حاكم به وعدم حلف المنكر بعد [illegible] فيثبت الحق [illegible] النكول [illegible] ولا اشكال [illegible] ومنها
ما عن الاردبيلي [illegible] احلاف المدعي بعد رد الحاكم اليه واحلافه [illegible] ونكول المنكر [illegible] البينة يحتاج الى انضمام
بحكم الحاكم [illegible] كالاقرار [illegible] في عدم الالتفات الى اليمين [illegible] الالتفات اليه الا في صورة
انضمام حكم الحاكم والجواب [illegible] اول الجوابين للاشكال فعدم الالتفات الى اليمين لانه بالنكول يثبت الحق بل
لانه تحقق [illegible] القضاء بالنكول [illegible] اليمين المبذولة [illegible] وثانيا انه قد بينا [illegible] البينة [illegible] كالاقرار [illegible] الى انضمام حكم
الحاكم نعم نقول بالفرق بين الثبوت والالزام [illegible] بالاحتياج الى حكم الحاكم في البينة [illegible] اذا
اراد الالزام ومن قال بعدم الاحتياج اراد الثبوت [illegible] هو جواز كتابة [illegible] البينة العادلة في السجلات
قبل الحكم [illegible] تسليم كون النكول كالبينة [illegible] الا ان في الزامه عليه لا بد من انضمام حكم الحاكم
ومنها ما في الرياض من التفصيل المذكور بين عدم الالتفات الى اليمين المبذولة على القول الاول [illegible] القضاء بالنكول [illegible]
[illegible] حيث اطلقوا عدم الالتفات وفيه اولا [illegible] الجواب الاول للاشكال [illegible] الاول في الفرق بين الموضوعين اي موضوع
النكول وموضوع الحق [illegible] بثبوت الموضوع الاول [illegible] لان النكول في قوة سقوط الحق [illegible] الذي قدمر
وثانيا [illegible] النكول [illegible] سقوط الحق [illegible] صاحب الرياض في مقام الاستدلال على عدم الالتفات [illegible] صورة
ما اذا [illegible] بالنكول بعد حكم الحاكم [illegible] صورة احلاف الحاكم المدعي على القول بالقضاء بالرد [illegible] الاستصحاب [illegible]
فيه انه بعد نكول المنكر عن اليمين [illegible] القولين [illegible] انه يجب على الحاكم القضاء بالنكول او احلاف المدعي
فبعد ما تقدم [illegible] تكليف [illegible] اليمين المبذولة
[illegible] النكول [illegible] ثبوت التكليف [illegible]
[illegible] الفرع الثالث في انه
لو ادعى [illegible] المنكر [illegible] بالنكول بعد عرض الحاكم على المنكر [illegible]
عليه [illegible] انه على القضاء بالنكول [illegible] حكم الحاكم ثلثا او مرة احلف والا جعلتك ناكلا [illegible] بعدم

[illegible] العنوان [illegible] الولي [illegible] يحفظ [illegible] الوصي [illegible]

وجوه فان قيل على الاول فلا يتصور الجهل [illegible] ادعى الجهل [illegible] فمعلوم انه عليه لا يسمع ادعاء الجهل بكون
القضاء بالنكول الواقع حكما واقعيا على الكل سواء علم المنكر [illegible] البينة [illegible]
ولا في غيره [illegible] لا معنى لهذا التفصيل المذكور في الرياض [illegible] الفرع الثالث لو رضي المدعي باليمين المبذولة
فهل يلتفت اليها اولا قيل بالاول معللا بان الحق لا يعدوهما [illegible] وحيث انهما تراضيا فلا مانع للالتفات وقيل كما عن كشف اللثام
بانه لا يلتفت اليه معللا بان سقوط اليمين من المنكر بعد تحقق نكوله حكم شرعي [illegible] المدعي [illegible] سائر
الاحكام الشرعية التي ليس امرها بيد احد وتحقيق الكلام في المقام ان مقتضى عموم قوله البينة على من ادعى واليمين على من انكر ان يحلف المنكر [illegible]
كان بعد النكول او قبله [illegible] يمينه خرج ما خرج وهو صورة النكول بقي الباقي تحت العموم ولا [illegible] عليك ان [illegible]
[illegible] صورة النكول [illegible] المدعي بيمينه المبذولة [illegible]
[illegible] بيمينه ورضا المدعي [illegible] الدليل [illegible] ان الثابت من النكول والامتناع هو ما اذا كان مستمرا [illegible]
حيث قالوا لو نكل [illegible] اليمين على المدعي [illegible] عليه بالنكول [illegible] في المسئلة [illegible]
لهذا القول [illegible] الى اليمين المبذولة في صورة رضا المدعي [illegible] عن موضوع النكول [illegible] ان النكول بعد
ثبوته [illegible] بعد الندم [illegible] الالتفات [illegible] الندم وان لم يرض
المدعي بها [illegible] تمام الكلام بالنسبة [illegible] والفروع المتعلقة بالانكار وقد [illegible] بهذه الفقرة [illegible] انه لو كان
للمدعي بينة [illegible]
[illegible] البينة [illegible]
عدالة البينة [illegible]
وان [illegible]
فراجع واعلم ان هنا تذنيبا [illegible] ان الاصل [illegible] الاستحلاف للمدعي
مع البينة المرضية [illegible] المشهور [illegible] البينة [illegible] البينة على المدعي
واليمين على [illegible]
الثاني [illegible] الاجماعات المنقولة [illegible] الرياض [illegible]
بالنسبة الى موارد الاستثناء [illegible] الفرع الثالث [illegible]
بالصورة [illegible] البينة [illegible]
[illegible] البينة [illegible]
العموم [illegible]
ضعيفة [illegible] المدعي [illegible]

للموانئت [illegible] وثانيا [illegible]
[illegible] التقية [illegible]
[illegible] البينة [illegible]
[illegible] البينة غير
مرضية [illegible] الاستثناء [illegible] الرواية [illegible] البينة مع اليمين
[illegible] الرواية [illegible] بالبينة مع اليمين [illegible]
[illegible] البينة [illegible] صورا منها
[illegible] المنكر اليمين على المدعي في صورة [illegible] البينة [illegible] تكول المنكر [illegible]
وقد مر [illegible] ومنها [illegible] الاستحلاف [illegible]
في [illegible] البينة تمام السبب
الاستثناء [illegible] السبب [illegible] اليمين [illegible] الاولة المذكورة فتكون للمدعي خلاف الاصل
الا ان [illegible] الاستثناء [illegible] الدعوى على الميت [illegible] المنكر [illegible] المدعي [illegible]
في قوله [illegible] الميت [illegible]
[illegible] المدعي [illegible] اليمين [illegible] فان قلت [illegible] اليمين [illegible] المنكر
[illegible] القاعدة [illegible] المنكر [illegible] اليمين [illegible] الاثبات [illegible] الرواية [illegible] المدعي [illegible]
[illegible] البينة [illegible] الطلب [illegible]
[illegible] المنكر [illegible] الاثبات [illegible]
الدعوى [illegible] الاثبات [illegible] البينة على الطلب [illegible]
[illegible] البينة [illegible] المنكر [illegible] المدعي
[illegible] الرواية [illegible] المدعي
[illegible] المنكر [illegible] الميت [illegible]
[illegible] البينة [illegible] الاستصحاب [illegible] البينة [illegible]
في الدعوى [illegible] الميت [illegible] الاستصحاب [illegible] المدعي [illegible]
الميت [illegible] المدعي [illegible] الاستصحاب [illegible] المقام
لان اليمين [illegible] الاستصحاب [illegible] الكلام [illegible] الاستثناء
[illegible] الاستثناء [illegible] التوفيق [illegible] الاستثناء [illegible]
[illegible] الكتب [illegible] الخلاف [illegible]

[illegible] العنوان [illegible] الولي [illegible] يحفظ [illegible] الوصي [illegible]

معول بالاجزاء الكتب بالفقرة الاخيرة ... ولعل قوله فوق نفع المدعي اليها كناية عن عدم قبول شهادة الوصي بناء على كون الصغير في قوله انما
يشهد معهم عدل راجعا الى ان هذا العدل مع ان الظاهر من الرجل قول الاسد بل تقييد شهادة الوصي للميت بدينه على رجل مع ان هذا آخر
عدل ... فيكون المراد ان يمين المدعي الى هذا الواحد كافية في الحكم لان اليمين لا حاجة اليها ... الدعوى على الميت ...

[illegible]

من مسائل الاولى في انه هل يجوز للقاضي القضاء بعلمه اولا بل لابد له من القضاء بالبينة وساير الاسباب المتعارفة كالاقرار ونحوه ...
انه لابد اولا من التعلم في علم الامام ...

[illegible]

وكذا في حقوق الله سبحانه ام على قولين فيرجع المسئلة الى ثمانية القول فيها اصحابنا عند المتصدرين بالمعروف والمشهور القضاء مطلقا في حقوق الله
وفي حقوق الناس وكيف ما كان فانه يبتني الشرح وبعد المسئلة لا بد من ذكر مقدمة فيها مقامان الاول في بيان ما يرتفع به ما يرد على
الانظار الجلية من الاشكال الثاني في بيان ما ليس الاصل فنقول في المقام الاول انهم بعد اجماعهم على جواز قضاء الامام ع
بعلمه بل كل عالم نظرا الى عصمته وورد عنهم ع بان الامام ع يقضي بالبينة وساير الاسباب العادية بل في بعض الاخبار حصر حكمهم
فيها كقوله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وقوله ص نحن نحكم بالظاهر ولا نحكم بالباطن والله يتولى السرائر وقوله ع في تخصيص معارضة
انه يقرب الاشكال وكما يمكن دفع الاشكال اما اولا فتخصيص الباطن بالعلوم الالهية الامامية والنبوية التي قد مر انهم لا يحكمون بها
فعلى هذا يشمل الظاهر العلوم العادية المتعارفة التي يكون الامام ع والرعية مشتركين فيها لغلبة دورانها بين الناس فيندفع الاشكال
واما ثانيا فلان القول ان علم الامام ع ارادي لا حضوري كما هو مذهب الامامية فعرفوا نحن نحكم بالظاهر ولا نحكم بالباطن نحن لا نريد العلم بالباطن
في مقام الحكم وقطع المشاجرة ولكن لو اردنا لعلمنا وحكمنا على طبقه فلا منافات وكذا الحق في دفع الاشكال هو الاول لما عرفت انهم لا
يحكمون بعلم الامامة والمراد بالباطن ايضا ذلك كما لا يخفى المقام الثاني في بيان ما ليس الاصل فهل الاصل جواز قضاء القاضي بعلمه
ام الاصل عدم جوازه يمكن ان يقال ان الاصل الجواز وذلك نظرا الى انه لو علق الشارع الحكم على موضوع خاص او عام من دون ان يجعل العلم
جزء له كما اذا قال الطبيب مثلا الخمر حرام واشباهها فمن الواضح ان يقول الطالب لمعلوم الطبيعة يجب او الخمر المعلوم الخمرية حرام
فالظاهر كون هذا الحكم معلقا ومحمولا على الموضوع الواقعي لان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية الواقعية نعم لا شك بحكم العقل
انه لا بد لهذا الواقع من طريق وهو العلم لو كان والا فلا بد للشارع الحاكم به من نصب طريق غيره وعلى الاول وجود العلم لا يحتاج
الى جعل الشارع بالنسبة اليه ولا يمكن له ان يقول ان العلم ليس طريقا الى الواقع لاستلزامه التناقض كما حققنا المسئلة في الاصول
مشبعا واما اذا علق الحكم على موضوع يكون العلم جزء له كان يقول الخمر المعلوم الخمرية حرام فلا حرمة الا بعد العلم بالخمرية واذا عرفت
ذلك فنقول في خصوص مسئلتنا نظرا الى بعض الاوامر والخطابات المتوجهة الى الحكام مثل قوله ع السارق والسارقة وقوله ع
الزانية والزاني نرى ان الشارع علق الحكم الامر بالقطع والجلد على الموضوع الواقعي اعني السارق والزاني الواقعيين من دون
ان يجعل العلم جزء له والقاعدة في مثل ذلك كون العلم طريقا الى هذا الموضوع فمن علمه يجب الحكم المذكور نعم لو لم يعلم فيعين تحقيقه
ساير الاسباب المجعولة لحال الاضطرار وعدم العلم كالبينة واليد واشباه ذلك وذلك لان المراد بالسارق والزاني كما عرفت
من تلبس بهذين الوصفين واقعا لا من اقر بهما او قامت البينة عليه كما لا يخفى وقد مر هذا بالنسبة الى الحدود اي حقوق الله وكذا
في حقوق الناس بعدم القول بالفصل كما ادعاه السيد المرتضى ره وغيره فان كل من قال بانه يقضي في حقوق الله قال بانه يقضي
في حقوق الناس فمقتضى القاعدة والاصل جواز قضاء الحاكم بعلمه اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم ان الحق في المسئلة هو ما ذهب
اليه المشهور وذلك لوجوه الاول الاصل الثاني انه لو لم يجز القضاء بالعلم للحاكم للزم احد الامرين اما ايقاف
الاحكام وتعطيلها او فسق الحكام بيان الملازمة انه لو طلق الشخص زوجته بحضرة القاضي بحيث علم القاضي بنفسه او تكلم باجراء صيغة كالطلاق

وكان لم يقم بينة عليه او انكر الزوج والزوجة وادعى الزوج بانها زوجته وحلف عنده فالحاكم العالم بكونها اجنبية فلا يحكم بمقتضى الحلف
انها زوجته او لا بل لا يحكم بشيء فعلى الاول يلزم الامر الثاني اي الفسق لانه حكم بما هو مخالف للواقع وعلى الثاني يلزم الامر الاول اي
تعطيل الاحكام الثالث الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الاصحاب الرابع انه لو لم يقض بعلمه للزم عدم وجوب
اظهار الحق والردع عن الباطل والتالي باطل بما تقدم مثله فكذا المقدم اما بطلان التالي فلضرورة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما
بيان الملازمة فلانه لو علم كذب المدعي ولم يردعه فقد تحقق الامران اي عدم اظهار الحق والردع عن الباطل الخامس انه قد
ثبت من الشرع التعويل على الاقرار والبينة فعلى العلم لا بد من التعويل بطريق اولى لان المناط في باب القضاء على ما يستفاد من
ادلته هو رفع التشاجرات والمنازعات وانتقام المظلوم من الظالم فعلى هذا احتمال الخلاف فيه اقل فهو اولى للاتباع من
غيره ولا شك ان الوصول الى الواقع بالعلم اغلب من غيره السادس تواتر علماء شريعتنا في قضية الدرع المغلول بقول ويك
او ويحك امام المسلمين يوثق ما اكثر من ذكره ان الظاهر منه انه ع وجد لانه طلب منه البينة والحال انه كان عالما بتحانه الامام ع
ولم يعمل بعلمه وطلب منه البينة السابع قضية امير المؤمنين ع الاعرابي وجه الاستدلال انه لما ادعى الاعرابي على النبي ص فقال ص هل ترضى
بشيخ المقبل قال نعم فلما اقبل الشيخ قال الاعرابي اريد منه اخذ الثمن ثمن الناقة فقال الشيخ ما تقول يا رسول الله فقال اعطيته فقال
ما تقول الاعرابي فقال لا ما اعطيته فقال الشيخ يا رسول الله عليك اقامة البينة ثم قال رسول الله ص للاعرابي هل ترضى برجل الاخر
المقبل فقال نعم فلما اقبل فجرت بينهم مثل ما جرت بينهم بالنسبة الى الشيخ الاول الى ان قال رسول الله ص هل ترضى بهذا الشاب المقبل
يعني عليا ع فقال نعم فلما اقبل عليا ع فقال الاعرابي انما اريد منه ثمن الناقة فقال ما تقول يا رسول الله ص فقال اني اعطيته
اياه فقال ما تقول ايها الاعرابي فقال لا ما اعطاني فسل سيفه وضرب عنقه فقال رسول الله ص لم ذلك فقال يا علي قال بل نحن
يا رسول الله نصدقك على اكثر من ذلك على ديننا وامور ديننا فكيف بانكار هذا الاعرابي فقال ص هذا حكم الله هذا ما افاده
مضمون الحديث ووجه الاستدلال انه ع حكم بعلمه ع فانكروا رسول الله ص فان قلت ان هذا مختص به ع وساير الائمة قلت ثم
في غيرهم بعموم الخبر هذا خلاصة ما استدلوا للمذهب المشهور اقول ان في بعض تلك الادلة وجوها وايراد اللزوم
انه لم يقض القاضي بعلمه لزم اما فسق الحكام او ايقاف الاحكام ولزوم عدم وجوب اظهار الحق والردع عن المنكر نظرا الى
وجه الفرق بين مقام القضاء والحكومة ومقام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه يمكن الخلاف في احدهما والوفاق في الاخر
فان مسئلتنا في بيان انه هل يجوز الردع والاخذ بالعلم من حيث الحكومة وبعنوان القضاء اولا ولا شك ان عدمه لا يوجب شيئا
مما ذكر من فسق الحكام ونحوه ونمنع عدم الردع المطلق ولو في غير جهة الحكومة ملازمة لما ذكروا بل وجملة المقام فان المنع من
القضاء بالعلم لا يمنع الردع والاخذ للامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان الكل متفقون على ان حال الحاكم كحال غيره في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بل لا يمنع ذو مكنة ذلك لاستلزامه كون القاضي اسوء حالا من الرعية وهذا كما ترى والعجب كل العجب كيف
اشتبه على الاصحاب هذا الامر البين وغفلوا عنه ثم اختلطوا بين المقامين فان قلت فما الثمرة في تفكيك المقامين على ما قلت

قلت يظهر الثمرة فيما اذا علم الحكومة لو ردع او اخذ يتبعه امضاؤه من غيره من الحكام وانفاذه واعانته ولا يجوز نقضه بخلاف ما اذا كان بعنوان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فانه يجوز لكل من المذكورات فتبين ان عدم الحكومة لو راى القاضي جواز القضاء بالعلم فيترتب الانفاذ والامضاء
وعدم النقض بالنسبة الى غيره على الحاكم مطلقا او لا بل يجب ذلك بالنسبة الى غيره اذا كان هو ايضا رايا جواز القضاء به والا بالنسبة
الى الاخر من جوازه فلا وجه الالكن الوجه هو الاول لينفذ الحكم فيترتب عليه غرامه هذا ومما ذكر على الحكومة يحد من لزم الحد عليه وعلى
عنوان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا لانه لا يجري الا في حقوق الناس فقط بخلاف الحكومة وكيف كان فالحق في المسئلة مع ما لم
يجز الحاكم ان يحكم في ذلك كله اي في حقوق الله وفي حقوق الناس من غير حضور شاهد يشهد ما حكم به هذا تنبيهات الاول
انه على جواز القضاء بالعلم فهل الامر فيه كالامر في القضاء بالبينة والاقرار في جميع الاحكام والاثار او لا بل يختلف في بعض الاحكام دون
البعض مثلا لو جحد ذو الحق ان له على فلان حق وكان القاضي عالما بانه لم حق على فلان فهل له ان يحكم على الفلان باعطاء حق ذي
الحق اياه كما ان له الحكم في هذه الصورة لو قامت عنده البينة بان فلانا عليه حق من فلان وذو الحق جاحد او لا يجوز ذلك
بالعلم وان كان بالبينة والاقرار جايز او جهان مبنيان على الاصل فان قلنا ان الاصل عدم جواز القضاء بالعلم الا ما خرج بالدليل
فلا بد من الاقتصار في مخالفة الاصل على القدر المتيقن وهو غير هذه الصورة المشكوك فيها وان قلنا ان الاصل الجواز كما هو الحق على
ما عرفت فعليه ليس الاصل فالقضاء بالعلم مطلقا كالقضاء بغيره الا ما خرج بالدليل التنبيه الثاني انه على جواز القضاء بالعلم
فهل للعوام ان يقلدوه بالنسبة الى الفتوى اللازمة لحكمه اولا مثلا لو علم القاضي مثلا ارتداد شخص وحكم به فمن لوازمه
نجاسته ونجاسة المحكوم عليه وبينونة زوجته وساير ما يترتب على الارتداد فهل للعوام ان يقلدوه بالنسبة الى هذه اللوازم
او لا فنقول ان تحقيق الحق في المقام موقوف على بيان تفصيل وهو ان لوازم الحكم تارة يكون من الاحكام الشرعية
كالنجاسة واشباهها وتارة يكون من الموضوعات المستنبطة المرتبطة بالاحكام الشرعية وتارة يكون من الموضوعات الصرفة
لا كلام في جواز التقليد بالنسبة الى الاوليين بخلاف الاخير لان المعتبر في الموضوعات الصرفة كونها معلوما على حد كل احد من العامي
والمجتهد فيها سيان فيمكن ان يفهم ان من شخصها بخلاف ما شخصه المجتهد مثلا لو حكم الحاكم بارتداد شخص لكونه منكرا الضروري
الديني وعلم ان ما انكره هذا الشخص هو الصلوة فان فرضنا ان ضرورية الصلوة مختلف فيها فعند الحاكم كذلك وعندنا لها من لا
فليس له ان يقلده في غير ذلك من نظايره التنبيه الثالث على جواز القضاء بالعلم هل يكون مطلقا حتى العلم الشرعي
الاستصحابي او لا بل مقصور بالعلم الوجداني وجهان من ان العلم الاستصحابي لما كان كالعلم الوجداني تنزيلا الشارع اياه
منزلته لان هذا هو مقتضى ادلة الاستصحاب من تنزيل المشكوك منزلة المعلوم المتيقن ومعلوم ان المراد بجعل المشكوك منزلة المعلوم
هو تنزيله في الاحكام والاثار والا فلا ثمرة فيلزم اللغوية بداهة بطلان جعل نفس الشك منزلة العلم على ما قرر في محله وهو
الاصول [illegible] ومن ان القدر الثابت المتيقن من القضاء بالعلم هو ما اذا كان بالعلم
الوجداني لا بغيره كالعلم الشرعي الاستصحابي فمحل الشك الا ان الاوجه الاول لما عرفت من الاصل المؤيد وهو اصالة الجواز

الجواز فلو مقام يشك فيه فمقتضى الاصل جوازه هذا تمام الكلام بالنسبة الى المختار الذي هو مذهب المشهور برمته من الادلة والفروع
والشقوق ولا مستند للقائل بعدم الجواز امور الاول ان القضاء بالعلم مظان التهمة وقد امرنا بالاتقاء عنها
لقوله اتقوا مواضع التهم الثاني قوله لو كنت راجما بغير البينة لرجمتها فان مفاده عدم جواز الرجم بغير البينة الثالث
قوله لا يرجم الزاني الا اذا اقر بالزنا اربع مرات او لم يكن شاهد والتقريب فيه واضح الرابع قوله البينة على المدعي واليمين
على من انكر والتقريب فيه اوضح نظرا الى الحصر المستفاد منه الخامس قوله استخراج الحقوق باربعة بشاهدين فان لم يكونا فشاهد
ويمين وان لم يكن فشاهد وامرأتان وان لم يكن فيمين المدعى عليه فان المستفاد منه حصر الاستخراج في الاربعة المذكورة فالقضاء
بالعلم ليس منها السادس قوله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان الحصر ايضا هذا خلاصة ما استدلوا به وفي جميع ادلتهم
نظر اما الاول فلان التهمة في كل موضع يقضي بالعلم غير مسلم ولو سلم يكون في بعض المقامات كما لا يخفى ولئن سلمنا الكلية نقول ان
نظيرها بالنسبة الى القضاء بالبينة ايضا موجود فالقضاء بها ايضا مظان للتهمة فلو كان هذا مانعا للزم سد باب القضاء والمرافعة
وهذا كما ترى موجب لما يخالف الحكمة وفي الجواب عن الروايات فاولا عن كليتها انها معارضة بالروايات الدالة على الجواز
بل العمومات الكتابية مع ان المرجح في جانب ما يدل على الجواز وهو الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وثانيا ان المراد
بالبينة يمكن ان يكون معناها اللغوي مطلق ما يبين الشيء على حد قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
ضرورة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها ولا شك في ان العلم ايضا منها بهذا المعنى وثالثا ان مفاد بعض الروايات
كما في قوله البينة على المدعي انما هو بيان وظيفة المدعي والمنكر بمعنى ان البينة ليست الا على المدعي لان المدعي لا بد له من البينة
وربما كان ظواهر الاخبار الحصر كون هذه فيما اذا كان الحاكم جاهلا لا في صورة علمه فلا نقول باستخراج الحقوق باربعة ان
شئنا فاجيب في مقام لم يكن الحاكم عالما بالواقع والا ففي صورة العلم مستخرجة ولا قوله لو كنت راجما بغير البينة لرجمتها
فرواية عامية ضعيفة من غير انجبار لها وما ذكره علم ضعف القول بالتفصيل هنا تنبيهات الاول في بيان
مستثنيات عدم القضاء بالعلم فان القائلين بعدم جواز القضاء بالعلم استثنوا موارد حكموا فيها بالجواز منها
تزكية الشهود وجرحهم والا للزم الدور او التسلسل والتقريب بين ومنها العلم بخطاء الشهود يقينا او كذبهم ومنها
الاقرار عند الحاكم وان لم يسمع غيره ومنها تقرير من اساء الادب في مجلسه وان لم يعلم غيره لانه من ضرورة اقامة مد
منصب القضاء ومنها ان يشهد معه اخر لانه لا يقصر عن شاهد واحد هذا ونقول في جميع تلك الصور ان ثبت اجماع فهو
المتبع والا فلا دليل على الاستثناء بعد فرض عدم جواز القضاء بالعلم وكذا دليلا لهذا المذهب فتم كما لا يخفى على الاريب
التنبيه الثاني لو اقام المدعي البينة عند الحاكم بانه قد حكمت ذلك في القضية الكذائية بالعلم فهل يسمع ويحكم بها
اولا قد يقال لا لان المراد من نفسه فان حكم فهو بنفسه عالم فلا اعتبار بالبينة وفيه ما لا يخفى ضرورة امكان الذهول كما هو
واقع كثيرا فالحق في المسئلة هو الوجه الاول هذا ثم اعلم انه على القضاء بالعلم لو كان القاضي عالما بالحق فهل له ايقاف الحكم ومطالبة
البينة المطابقة لعلمه اذا كانت للمدعي بينة بعد علمه بمطابقة البينة لعلمه الحكم اولا قد يقال ان المطالبة ووجوب القضاء

المسئلة الثالثة

القضاء بالعلم منحصر في صورة الانحصار بان استلزم عدمه ايقاف الحكم وتعطيل الحق ولا في مقام وجود البينة فلا يلزم نقض حق ذلك بدلالة المطابقة للبينة رفعا للتهمة وتدليس [illegible] لطلاق البينة والعلم في صورة جواز القضاء به في عرض واحد المسئلة الثالثة اذا اقام المدعي بينة ولم يعرف الحاكم عدالتها فالتمس المدعي المقيم لها من الحاكم حبس المنكر ليعدلها [illegible] البينة قال الشيخ ره يجوز حبسه لقيام البينة بادعائه فاذا [illegible] فيتحقق الموجب للحبس ولان عدم الحبس يوجب الضرر على المدعي لانه ربما يفر المنكر ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيه اشكال من حيث انه لم يثبت بتلك البينة حق يوجب العقوبة فغايته الاقامة [illegible] لا تستلزم الثبوت للزوم تعديل البينة فان قلت ان نظر الشيخ لعله الى [illegible] من لزوم العدالة عدم ظهور الفسق وظهور الاسلام فظاهر حال البينة الاسلام عدالتها والفسق امر طار [illegible] ثبت الحق قلت ان هذا خارج عن مفروض المسئلة فان المفروض ان الحاكم لا يعرف عدالتها [illegible] العدالة [illegible] فالتمسك بلا ضرر فاسد في غير محله لانه ينفي الضرر الثابت وليس في المقام ضرر ثابت هذا المسئلة الثالثة عشر في بيان انه هل يجوز للحاكم الثاني النظر في احكام الحاكم الاول ونقضها اولا فنقول ان تحقيق المسئلة موقوف على ذكر صور الاولى ان يتبين للحاكم الثاني او علم بالقطع فساد حكم الحاكم الاول باعتبار مدركه بان علم انه اخطأ في دليل الحكم والفتوى الثانية انه بعد النظر لم يتبين له شيء لا الصحة ولا الفساد بان لا يعلم ان الحكم [illegible] طريق الثالثة ان يكون الحاكم الاول حاكما بالطرق الظنية ولا يعلم الحاكم الثاني خطاءه التي يعتبر ان يتبين للحاكم الثاني بان يعلم ان الحاكم الاول قصر في اجتهاده واستخراج الفتوى التي في الواقع على طبقها فهذه صور اربع لكن لما انه يمكن ان يكون الحاكم الثاني نفس الحاكم الاول وان يكون غيره فالصور ثمان فنقول في حكمها انه في الصورة الاولى بقسميها وكذا الرابع بقسميها فالنقض جائز لانه حكم بغير ما انزل الله فان الحكم الخارج من الطرق المنتهي الخطاء بغير ما انزل الله وكذا الحكم الخارج من المقصر ولا الصور الباقية اعني الثانية والثالثة بقسميهما فالحق فيها عدم جواز النقض لا بالنسبة الى نفسه ولا بالنسبة الى غيره لانه في كل من الصورتين حكم وقع في موقعه لانه من الدليل [illegible] والظن طريق هذا اذا علم ان الحاكم الاول حكم بالطريق الظني الاجتهادي بعد الاستفراغ وكذا لو لم يتبين انه من اي الحكم بان لا يعلم طريقه فانه في كل من الصورتين فقد وقع الحكم في موقعه وعموم الراد عليهم كالراد علينا يشمله واذا قد عرفت الصور التي ذكرنا فرق قول المحقق لو اقتضى الحاكم على غريم بغياب مال وامر بحبسه فعند حضور الحاكم الثاني ينظر الحاكم الثاني في الواقع فان كان الحكم قد وقع موافقا للحق الزمه والا ابطل الحكم وقع موافقا للحق ابطله سواء كان مستند الحكم للحاكم الاول قطعيا او ظنيا اجتهاديا لما عرفت ان القطع بالخطاء في الصورتين موجب للنقض بالترتيب المذكور وكذا الكلام في كل حكم قضى به الحاكم الاول وبان للحاكم الثاني فيه الخطاء فانه ينقضه هذا اذا كان الحاكم الثاني غير الحاكم الاول وكذا الكلام لو حكم هو بنفسه ثم تبين له نفس الخطاء فانه يبطل الحكم الاول ويستأنف الحكم بما علمه حقا هذا ما ذكره المحقق بالنسبة الى الصورتين ولكن اهمل حكم الاخريين لوضوحهما ويمكن ان يذكر ميزان وضابط لمقام جواز النقض ولمقام لا يجوز وهو ان الحكم اذا كان وقع بتحريك على طبق فتوى مع حكم الله في حقه وحق مقلده فلا يجوز نقضه والا يجوز نقضه في صورة العلم بالتقصير لا شك في عدم صدق الفتوى مع حكم الله في حقه وحق مقلده لانه لم يات بشرائط الاستنباط

الاستنباط فهو حكم بغير ما انزل الله وكذا في صورة العلم بالخطاء بخلاف الاخيرتين فان الحكم فيهما مطابق للفتوى الذي هو حكم الله في حقه وحق مقلديه لانه استنبط من دليل ظني عند انسداد باب العلم وحجية الظن مع استفراغ وسعه وبذل جهده فيكون مندرجا تحت الطلبة وهو ان كان ادراكه ظنيا فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه فكيف يمكن نقضه هذا ثم بعد ما عرفت من انه لا يجوز نقض حكم الحاكم وجب انفاذه وامضاؤه فاعلم ان لهما موارد عدم جواز النقض ووجوب الامضاء والانفاذ يقينا مشروطا اذا علم الحكم وصدوره من الحاكم بالعلم الحاصل من حضور الحاكم بمجلس الحكم وسماعه منه ومثله انه لو علم الحكم بالعلم الحاصل من الشياع والتواتر ومثله تواتر المحكوم عليه بان الحاكم الفلاني حكم على لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز واما الاشكال في موارد الاول ان هذا الحكم هل هو ثابت بالنسبة الى الحكم الكتبي بحيث لو كان علم ان الخط والكتابة من الحاكم الفلاني وقد كتب حكمت او [illegible] او ادي مؤداه اولا الثاني ان هذا ثابت بالنسبة الى ما اذا اخبر الحاكم باني حكمت اولا الثالث انه هل هو ثابت بالنسبة الى ما اذا قامت البينة عليها اولا فنقول في المورد الاول ان المسئلة ذات قولين عدم الاعتبار بالكتابة مطلقا على ما هو ظاهر قضيتهم المعروف لا عبرة بالقرطاس كما عليه المشهور المعروف وعن الاسكافي التفصيل بين حقوق الله سبحانه فعدم الاعتبار وبين حقوق الناس فالاعتبار وان كان ظاهر دليله كما ستعرف مشعرا بالاعتبار المطلق الا انه استظهر الاجماع على عدم الاعتبار بالنسبة الى حقوق الله وتنظر فيه الاردبيلي الميل الى الاعتبار المطلق فتصير المسئلة ذات اقوال ثلثة حجة المشهور ان ما دل على حرمة النقض ووجوب الانفاذ والامضاء غايته بالنسبة الى انا نثبت الحكم بالامور الثلثة المذكورة ان العلم الحاصل من السماع او الشياع او الاقرار وكان في غيرها فلا دليل على اعتباره اذ غايته تفيد الكتابة الظن وهو في الموضوعات الصرفة لا حجة له ضرورة خرج بقي الباقي تحت الاصل مضافا الى ما ورد عن [illegible] انه لا يجوز كتابة الحاكم مطلقا والرواية وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة بعمل الاصحاب المشهور واستدل الاسكافي بان الظن الحاصل من الكتابة اقوى من الحاصل بالبينة فبالاولوية يحكم بعدم جواز النقض ووجوب الانفاذ والامضاء وفيه ان قياس الكتابة بالبينة انما يتم اذا علم ان حجية البينة من باب الظن وهذا غير معلوم كما لا يخفى وعن الاردبيلي ان الظن الحاصل من الكتابة ظن لا يخالفه العقلاء ولا يجوزون مخالفته مضافا الى ما دل على اعتبار الروايات المكاتبة وفيه ان الظن الحاصل من الكتابة الذي لا يجوزون مخالفته ان عنيت به انه علم عادي كما هو ظاهر قوله ان العقلاء لا يجوزون مخالفته فيدخل تحت العلم ولكن الكلام في حجية وان عنيت به انه ظن من حيث هو كما هو ظاهر استشهاده بالروايات المكاتبة ومن هذه الجهة لا يجوز مخالفته ففيه انه لا دليل على حجيته وحجية المكاتبات خرجت بالدليل وكيف كان فالحق ما عليه المشهور والكلام في المورد الثاني فنقول ان المسئلة ذات قولين نص جماعة من الاصحاب ولعله المعروف ونسب الى الشيخ في ف والمحقق في فع عدم الاعتبار وعن اخرين كالعلامة في عد وق على ما حكي والشهيدين في س ولك الاعتبار بان يكون اخباره كافيا [illegible] ولكن مقتضى الاصول من اصالة عدم حرمة النقض واصالة عدم وجوب الانفاذ والامضاء عدم

مقام في بيان قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به

الاعتبار لابد من اندراج اخباره تحت الحكم ليشمله عمومه وهذا كما ترى بعيد لان اخباره ليس بانشاء للحكم ولا تحت البينة وهذا قياس كما ترى فالامر على اقتضائه فلا يعتبر واستدل العلامة اولا بان الظن الحاصل من اخبار الحاكم اقوى من البينة وهي معتبرة فكذلك هو للاولوية وفيه قياسه بالبينة اول الكلام اذ حجية البينة لعلها من باب التعبد او غيره لا الظن سلمنا لكن ثبوت الحكم بالبينة ايضا اول الكلام كما سيجيء الخلاف فيه في المورد الثالث على ان الاولوية ممنوعة اذ البينة عدلان وهذا عدل واحد وثانيا ان حكم الحاكم كحكم الامام ولا يجوز رده وفيه انا سلمنا ذلك الا ان الكلام في اخباره بانه هل هو حكم او لا ولا يجوز رد حكم المعلوم الحكمية هذا وقد يستدل للاعتبار بقاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به وتتميم الكلام في تلك القاعدة موقوف على رسم مقامات الاول في بيان معناها الثاني في بيان مدركها الثالث في تقريب الاستدلال بها للمقام فنقول في المقام الاول ان الكلام فيه يقع من جهات الاولى في بيان احتمالات القاعدة المذكورة فما يظهر من تتبع كلماتهم وهو اختلاف تعابيرهم في هذه القاعدة فمن ذلك في اقرار العبد الماذون للتجارة ما لفظه انما قبل اقراره لان تصرفه نافذ فيما اذن له فيه بما يتعلق بها لان كل من ملك شيئا ملك الاقرار به ومن ذلك في اقرار المكاتب قال ويصح اقرار المكاتب بالبيع والشراء والعين والدين لانه يملكه فيملك الاقرار به ومن غير المقام قال لو اقرار الزوج بالرجوع في العدة قبل قوله لانه يملك الرجعة ثم علله بعض الشراح قائلا لان قضية المؤمن اذا اخبر عن فعل في وقت يملك ذلك الفعل في ذلك الوقت كما نبه عليه المصنف بقوله لانه يملكها انتهى اقول ان هذه العبارات مفيدة للقاعدة المذكورة على التقرير المعروف ان من ملك شيئا ملك الاقرار به وعن الشيخ في الكفاية بغير هذا التعبير فقال انه لو جوزنا وصية الصبي في المعروف جوزنا اقراره بها لان من ملك تصرفا جاز له الاقرار به هذا وانت خبير بان هذا التعبير غير التعبير الاول فان الاول اعم من حيث العين والمنفعة والمتصرف فيه والحق وغيرها فان المراد بالشيء يحتمل الاعم ويحتمل خصوص المتصرف وغيرها ولكن تعبير الكفاية خاص بالتصرف وهنا تعبير ثالث وهو في الرياض فانه استدل في هذه المسئلة بقوله لان من ملك تصرفا في شيء ملك الاقرار به ثم بلا خلاف ظاهرا انتهى وهذا اخص من الاوليين لاعتبار الملكية والتصرف فعلى هذا يخرج اقرار العبد الماذون لانه لا يكون التصرف في ملكه وكذا سائر التصرفات الماذونة كالوكيل والولي والنائب وغيرهم ومن هنا يظهر ما عن الشيخ في مسئلة تداعي الوكيل والموكل ان فيه قولين قول بانه قول الوكيل وقول بانه قول الموكل ومن المسئلة هو القاعدة فانه ذكر في القاعدة ان الاقرار مقبول من المتصرف مطلقا فالقول قول الوكيل وان قلنا انه مقبول من المالك فالقول قول الموكل لانه المالك وان قلنا انه مقبول من المالك بشرط التصرف كما في الرياض فعلى مقتضاه وكيف كان فالاحتمالات في القاعدة اربعة احدها ان يكون المراد من الشيء في قولهم من ملك شيئا الاعم الثاني ان يكون المراد منه خصوص العين الثالث ان يكون المراد منه خصوص المتصرف فيه الرابع ان يكون المراد منه المملوك المتصرف فيه فهذه احتمالات اربعة ولا شك ان القدر المتيقن منها هو الاحتمال الاخير فانه لا شبهة في قبول اقرار من ملك شيئا متصرفا فيه بالنسبة

بالنسبة اليه بل هذا هو على وفق قضيتهم واجماعهم كما ادعى ظهوره صاحب الرياض لانه القدر المتيقن واما الكلام بالنسبة الى البواقي ففي الجهة الثانية في بيان الترجيح بين الاحتمالات الاربعة فاعلم ان قصر القاعدة على الاحتمال الثاني لا وجه له كما انه لا وجه لقصرها على الاحتمال الرابع ضرورة عدم الانحصار وشمولها للحق في غير هما بالاجماع الا ان الذي يكون مراد السيد القصر على ما مر انه بيان القدر المتيقن من موردها كما ظننا وهكذا الكلام في الاحتمال الثالث لما ذكرنا من ان تمسكهم بها في غير مملوك للمتصرف عليه بقي الكلام في الاحتمال الاول ان التعميم وهذا هو المتبادر منه فيكون مرجع القاعدة الى ان كل من امر فوض الى الملك سواء فيه العين والمنفعة والحق والتصرف اصالة كان او نيابة او غيرها يكون اقراره به نافذا عليه الجهة الثالثة في بيان انه هل معنى الاقرار وملكه في القاعدة هو معناه في قاعدة الاقرار فيكون شرط قبوله ان لا يكون على ضرر الغير بل يشترط فيه او لا بل معناه في هذه القاعدة غير معناه في قاعدة الاقرار بان يكون معناه هنا انه كنفس انشاء ما يقر به والثمرة واضحة بينهما مثلا لو اقر الزوج بطلاق زوجته منذ سنة فعلى الاول ما يكون معنى الاقرار معناه في قاعدته لا يسقط نفقة السنة عنه لانه ضرر على الغير ولا ينفعه الاقرار على ضرر الغير الا انه يصير زوجته مطلقة ويسقط عنه النفقة من حين الاقرار وعلى الثاني فهو كنفس الانشاء فاقراره بانه طلقها منذ سنة بمنزلة انشاء الطلاق في ذلك الوقت اي اول السنة الماضية فيسقط عنه نفقة السنة كلهم وهكذا الكلام بالنسبة الى سائر موارد القاعدة والحق هو الاخير بالنسبة الى بعض المقامات وهو فيما مضى في مقام القهر على الغير فمن هذه الجهة ليس كسائر الاقارير وهذا هو ظاهر الاصحاب بل لو كان المراد هو الاول لنظر الى ظاهر لفظ الاقرار للزوم كون هذه القاعدة ما لا يفيد شيئا سوى قاعدة الاقرار وهذا كما ترى واما بالنسبة الى بعض اخر من المقامات فيكون كسائر الاقارير مثلا القاعدة في قاعدة الاقرار جواز تصرف المقر في المقر به عند عدم وجود المدعي بالنسبة الى المقر به مثلا لو اقر بان الدار الفلانية وقف او لغيره ثم تصرف فيها بالبيع والاجارة وغيرها من انواع التصرف من دون مدع معارض فهو جائز له بخلاف ما اذا كان له مدع فالمدار على اقراره وهو يلزم بعدم جواز ان يتصرف فيما اقر به وقولنا انه يجوز التصرف له في صورة عدم وجود المدعي لا ينافي ما قلنا يكون التصرف بعد الاقرار نافذا لاحتمال تجدد ملك باحد الاسباب لئلا ينافي اقراره او يعرفها حمله بان اقر ثم بلا فاصلة باع ما اقر به بانه لفلان او وقف وذلك لاحتمال الغفلة في اقراره وحمل فعل المسلم على الصحة والاقرار في هذه القاعدة حكمه مثل الاقرار في قاعدة الاقرار من هذه الجهة وذلك لانه لا يخرج من ان المالك للانشاء لو اقر ولم يكن له مدع لا يجوز له التصرف في المقر به فيكون كسائر الاقارير من هذه الجهة وذلك لانه فيما لو ان اقرارا لما كان للشيخ ان الانشاء منه لكن هذا ما يكون بالنسبة الى بعض المقامات ولما بالنسبة الى بعض اخر من المقامات فلا الجهة الرابعة في انه المراد بالملكين في القاعدة من ملك الشيء وملك الاقرار فهل المراد منهما الفعلي او الواقعي بمعنى ان من ملك واقعا فقد حال الاقرار شيئا ملك الاقرار به ففيه انه يلزم التناقض لانه حينئذ كونه مالكا ملكا واقعيا كيف يمكن الاقرار بانه ملك مثلا لزيد اذ الملك لا يبقى بالنسبة اليهما بمعنى ان من ملك شيئا من ملكه لا قرار به سابقا ففيه [illegible] فيه لانه لا يجدي نفعا او فعلية احد الملكين دون بقية الاخر فهذا له صورتان احدهما فعلية ملك الشيء وسابقيه ملكه الاقرار ففيه انه مضاف الى انه لا يجدي لا يمكن شرعا والثانية

عكس الصورة وهي فعلية ملكه للاقرار وسابقية ملك الشيء فهذه الصورة ان كان المراد منها الملكية السابقة الاعم من الظاهرية والواقعية التي كانت مستصحبة الى حين الاقرار بمعنى ان حين الاقرار يحكم له ظاهرا انه ملكه لولا الاقرار بخلافه فصحيح ويكون هذا معنى القاعدة والا ففيه لا وجه لصحته هذا الخامس في ان المعتبر في ملك الاقرار هو الواقع الموضوعي الواقعي او بحسب الاعتقاد ومثلا تارة يقر بالدار الفلانية انها لزيد لكن بحسب اعتقاده لا الواقع واخرى يقر بانها له بحسب الواقع والاعتقاد طريق فهل الاقرار نافذ بالنسبة الى الصورتين او يختص بالاقرار الواقعي والثمرة واضحة فانه لو كان الاقرار بالمعتقد ايضا فلا يترتب عليه اثاره بخلاف ما اذا لم يكن نافذا فانه كان الاقرار الحق هو الاول لان المتبادر من الاقرار هو الاقرار بالموضوع الواقعي والواقعي هو معنى ذلك لهم انهم قالوا ان المقر يلزم باقراره فلو كان الاقرار بالمعتقد لهم فقط للزوم الالتزام والحال انه لا معنى للالتزام بالمعتقد لان الاعتقاد في الامور القلبية التي يكشف صاحبها فيها فالاعتقاد ربما يكون الى شخص وربما يتبدل فامره بيد المعتقد وكونه لو حرى المعتقد بالنسبة اليه فهو مسموع فلا معنى للالتزام بالاعتقاد هذا السادس ان الاقرار لابد ان يكون متعلقا امرا اثباتيا او نفيا والمنفي انه قلنا ان الاقرار في القرار فلا يعم المنفي لان الاقرار ليس الا الثبوت فمعنى الاقرار على هذا الاخبار بالقرار والثبوت وان قلنا انه في التقرير ان تقرير شيء موجب للضرر على النفي فيعم والمنفي ان على هذا يدور مدار هذا الموضوع فكلما تحقق هذا الموضوع فهو اقرار ولا اشكال انه يمكن تحققه بالطريق المنفي فانه قول القائل ان الدار الفلانية ليست لي تقرير لما يوجب الضرر على نفسه فيصح هذا كونه اقرارا فلو قال بعده انها لي لا يسمع لانه يعد الانكار بعد الاقرار لكن الظاهر من الاصحاب التعميم نظرا الى قولهم انه لو قال القائل لاحد انت تستحق منى عشرة دنانير فقال لا استحق منك ثم قال استحق منك كما نقول لا يسمع قوله الاخير لانه انكار بعد الاقرار وهذا كالتصريح في التعميم فان قلت انا قلنا ان الامر كذلك فما تقول في الاعيان فانهم نصوا على انه لو جاء شخص وقال لشخص اخر هذه الدار لك فقال ذلك الشخص لا ليست لي ثم قال انها لي انه يسمع ويحكم انها له فما الفرق بين الاعيان والذمم وما سبب عدم كونه هنا اقرارا قلت يمكن الفرق بان في هذه ما قال ان هذه الدار لك وقال المقر انها ليست لي فصارت الدار كالمجهول المالك والقاعدة تقتضي في كل المجهول مالكه انه لو جاء احد يدعيه بلا معارض قبل قوله فصح كون الدار له من باب انه مدع بلا معارض لا من باب انه لم يكن اقراره الاول اقرارا الثاني في بيان مدرك القاعدة نقول ان هذه العبارة من جملة كلام القوم وفي السنتهم في مواضع الادلة منها اقرار الزوج بطلاق زوجته فقالوا انه نافذ بالنسبة الى ما يترتب عليه بالنسبة الى نفسه ضررا عليه كقطع علاقة الزوجية ونحوها واما بالنسبة الى ما يتعلق بالزوجة كسقوط النفقة ونحوه فاختلفوا فيه فمنهم من قال بانه نافذ ايضا متمسكا بقاعدة من ملك فقالوا انه مالك للطلاق فمالك للاقرار به فاقراره كانشائه ومنهم من قال لا الثاني اقرار المريض بمرض موته بطلاق زوجته طلاقا بائنا فان نفس الطلاق في هذا الوقت غير مشروع داخل الكلام في الاقرار به فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال بعدم النفوذ ومنهم من قال بالنفوذ وكل من الفريقين استدلال بالقاعدة اما بيان وجه المتمسك بالنفوذ فهو انه كان مالكا للطلاق في حال الصحة فكان مالكا للاقرار به في ذلك الوقت فيكون معنى القاعدة ان من ملك فعلا في وقت فهو مالك للاقرار بذلك الفعل في وقته والاقرار في ذلك الوقت كان فعلا هذا لكون المرأة مطلقة لا ترث ولكن لها سائر ثمرات الطلاق واما القائل بعدم النفوذ فيقول انه لا يصح ان يكون الاقرار

المقام الثاني

الاقرار لان زمان الانشاء والاقرار في وقت يصح الانشاء فيه ولعل الوجه انه غالب فلا يشك العبد المأذون في البيع اذا اقر به كما عرفت الى غير ذلك من المواضع واذ قد عرفت بعض المواضع فاعلم انه قد يقال ان مدرك تلك القاعدة هو قاعدة اليد فان قول ذي اليد مسموع فيما هو تحت يده اجماعا وكتابا وسنة وهذه المواضع التي مندرجة تحتها وجزئيات منها مثلا لو اقر الولي بالنسبة الى ما في يده من مال الصبي بانه قد بعته فيسمع قوله لانه مال تحت يده وكذا اقرار الوكيل ببيع ما هو تحت يده من مال الموكل يسمع وكذا اقرار احد الوكيلين المستقلين ببيع ما هو تحت يده فانه يسمع بالنسبة الى موكلهما كليهما وبالنسبة الى الوكيل الآخر فيهم وكذا لو تداعيا في مال بيد غاصب واخبر الغاصب بانه مال احدهما المعين فانا نقول قول المقر ويسمع اخباره بذلك وهذا ليس الا بيان ان الغاصب على المال وهو تحت يده وهكذا اقرار ذي اليد على الطهارة والنجاسة وغيرها ومثلها اقرار الزوج واخباره بانه قد اوقع الطلاق في اجل صيغتها الكنايات اذا كان الطلاق رجعيا لا بائنا وبيان الاندراج بهذه الصورة تحت قاعدة اليد هو ان الطلاق للمطلق اي الزوج فله التسلط بالنسبة اليه والمراد من التسلط كما هو خارج موارده ولذا ورد ان الطلاق بيد من اخذ بالساق والفرق بين الطلاق الرجعي والطلاق البائن حيث يسمع اقراره بعدم القصد في الاول دون الثاني هو الرجعة والبائنة اذ الزوجة في الطلاق الرجعي بيد الزوج بخلافها في الطلاق البائن هكذا ذكر بعض مشايخ الاعلام وهذا بيان اندراج القاعدة المذكورة تحت قاعدة قول ذي اليد حجة فيما هو تحت يده يمكن المناقشة فيه بانه كما عرفت ان القاعدة المذكورة ليست كقاعدة الاقرار وسائر الاقارير بانه لا يكون نافذا في حق الغير فانه يعمل بمقتضاها وان اوجب ضررا على الغير وقول ذي اليد ليس كذلك فانه يسمع منه ما لم يكن له معارض فعند وجود المدعي والمعارض لابد من الرجوع الى الحاكم فعلى المدعي اقامة البينة وعلى ذي اليد اليمين فلو كان هذا مدركا للقاعدة للزم اخصية المدرك وهذا كما ترى وما ذكر من الامثلة يمكن ان لا يكون من باب اليد مثلا صورة النزاع واخبار الغاصب فيمكن ان يكون من باب ان المتداعيين اذا تعارضا وتساقطا فيسمع قول الغاصب من باب انه مدع بلا معارض واما صورة اقرار الوكيل على المولى عليه والموكل وعلى الوكيل الاخر فلانه كاقرار المولى عليه والموكل فيما هو لانه كاقرارهما بنفسهما فيكون داخلا في سائر الاقارير لا انه اقرار على الغير حتى يكون من باب من ملك شيئا ملك الاقرار به واما مسألة اقرار الزوج بعدم قصد الطلاق فعارضها بالمثل كما اذا اقر الزوج بانه مطلقة لانه مالكة للنفقة فيترتب عليه واذ قد احطت خبرا بما تلونا عليك ظهر لك ان كون اليد مدركا لهذه القاعدة لا وجه له وقد يقال ان مدركها هو قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم جائز فان هذه من جزئيات تلك القاعدة وما يترتب في الانظار انه لا يمكن ان يكون هذه القاعدة مثل قاعدة الاقرار المستفاد من قولهم اقرار العقلاء على انفسهم جائز مما لا نفوذ له في حق الغير اذ كان الاقرار موجبا لضرر الغير فقد ولعل ان تلك القاعدة موجبة لذلك على ما ذكروا به في مسألة الاقرار بالطلاق حيث قالوا ان الاقرار بالطلاق كانشائه في رفع علقة النكاح التي هي حق المقر وسقوط النفقة التي هي حق الزوجة فيوجب نفوذه في حق الغير ايضا فكيف يمكن ان يكون من جزئيات قضيته ان النفقة وسائرها هو مما يتبع كل القسم وغيره لما كانت من توابع الطلاق لان المرأة مالكة للنفقة ليست الا البذل

حين البذل

[illegible] العزيز على ... الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... بينه وبين الولي ... وفيه الاحكام التي ...

البضع بازائها وحيث زالت العلقة بالطلاق فصار البضع كما كان اولا بيد المرأة فما بازائه بقي على ما كان اي للزوج فبزوال العلقة التي هي المتبوع يزول النفقة والقسم واشباههما من مترتبات الطلاق وتوابعه فالاقرار بالطلاق كما كان اقرارا في حق نفسه باعتبار زوال علقة النكاح فكذلك يكون اقرارا في حق نفسه بالنسبة الى توابع هذا المتبوع نظير تبعية نفقة العبد والدابة لملكية المولى والصاحب فانه بزوال الملكية تزول ولو اقر بالبيع كان اقراره مسقطا للنفقة بداهة وليس اقرارا في حق الغير بالنسبة الى النفقة وهكذا الى غير ذلك من الموارد هذا ولكن الحق في المقام ان هذا ايضا ليس مدركا للقاعدة المذكورة والمناقشة بالنسبة اليه من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم ان كل ما كان للمتبوع من الاحكام الشرعية يلزم كونها للتوابع فان التفكيك في الاحكام الظاهرية بين المتبوع والتابع غير عزيز في الفقه مثلا لو اقر الزوج بانه الزوج وان انكرت حكموا بثبوت النفقة على الزوج وجواز التزويج للزوجة والحال ان احدهما تابع والاخر متبوع بعينها كما قلت في مسألة الاقرار بالطلاق الى غير ذلك من الموارد واما ثانيا فلان ما ذكر نظير لا نظير له فان بينهما بونا بعيدا ضرورة ان العبد والدابة لا يملكان النفقة بوجه من الوجوه اما العبد فلانه جعله الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء واما الدابة فواضح فحرمان بين بخلاف الزوجة فانها مالكة للنفقة ببذلها البضع فكما انها مالكة للبضع فهي مالكة لعوضها ولذا ان نفقة الزوجة تتعلق بالذمة وتؤخذ من التركة بخلاف نفقة العبد والدابة مثل نفقة الاقارب هذا وقد يقال ان مدرك هذه القاعدة هو قاعدة حمل قول المسلم كفعله على الصحة المستفادة من الاخبار الكثيرة المتظافرة فاقرار الزوج بالطلاق مثلا الذي هو احد موارد القاعدة بل اساس كل ما صدر منه فقاعدة حمله على الصحة ان يحكم بصحة الطلاق ومعنى صحته ان يترتب عليه اثار الصحة من سقوط النفقة والقسم وغيرهما مما يترتب على الطلاق وفيه اولا ان قاعدة حمل قول المسلم على الصحة مفادها الحمل على الصحة بالنسبة الى ما دل عليه القول واللفظ باحدى الدلالات الثلث ولا شك ان الاقرار بالطلاق مثلا لا يدل الا على ان البينونة حصلت والعلقة النكاحية زالت واما سقوط النفقة والقسم وغيرهما من لوازم الطلاق فلا دلالة عليه نعم دلالته عليها انما يكون بالدلالة الاشارية والتنبيه اللذين ليس شيء منهما معتبرا في مباحث الالفاظ والظهورات فانه بعد ملاحظة الاخبار بالطلاق وملاحظة ان النفقة والقسم واشباههما مترتبة على النكاح وملاحظة ان الطلاق مزيل للعلقة النكاحية يحكم العقل بان النفقة ليست على تقدير الطلاق مثل دلالة الايتين على اقل الحمل وكيف ما كان فانه لا دلالة للاقرار بالطلاق على سقوط النفقة والقسم واشباههما بالدلالات المعتبرة من الالتزام والتضمن والمطابقة فقاعدة حمل قول المسلم على الصحة لا تثبت سقوط النفقة وسائر اللوازم والحال ان قاعدة من ملك جعل الاقرار كالانشاء فيسقط النفقة وسائر اللوازم بها فكيف يمكن ان يكون ما هو اخص مدركا للاعم فان قلت ان المستفاد من مدارك قاعدة الحمل هو جعل الموضوع المشكوك بمنزلة الموضوع الواقعي وترتيب الاثار المترتبة على الموضوع الواقعي على الموضوع الظاهري المحمول مثلا صورة الشك في اللباس المصنوع من الصوف المشكوك جواز الصلاة فيه لاحتمال كونه مما لا يؤكل لحمه كما لو حمل على الصحة ان يجعل هذا الموضوع المشكوك بمنزلة الموضوع الواقعي اي بمنزلة اللباس الذي يجوز الصلاة فيه ويترتب عليه اثاره من جواز الصلاة فيه وامثاله فهكذا الكلام في المقام فانه يجعل الطلاق الظاهر الثابت بقاعدة الحمل منزلة الطلاق الواقعي فيحكم بترتب

جميع اثاره واحكامه عليه ومن اثاره سقوط النفقة قلت انا لا نسلم الا ان ترتب جميع الاحكام بعد تسليم ان تنزيل الموضوع المجهول بقاعدة الحمل منزلة الموضوع الواقعي يترتب عليه اثاره الظاهرة الجلية لا جميع اثاره ولو كانت جميعها ظاهرة جلية فما تترتب بالنسبة الى الجميع معلوم والا فيقتصر على القدر المتيقن مثلا لو كان الامر كما قلت للزم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك جواز الصلاة فيه جواز صلوة كل احد فيه لان هذا ايضا من احكام ذلك الموضوع اذا كان واقعيا والحال انه لم يحكم فقيه بذلك الا بعدم الجواز كاشف عن عدم ترتب جميع الاحكام والاثار فنقول في مسألة الطلاق ان من الاثار الظاهرة الجلية المترتبة على الطلاق الواقعي هو زوال العلقة وحصول البينونة فبالاقرار به يترتب ذلك بقاعدة الحمل ولا يترتب سقوط النفقة وامثاله فهو مشكوك والقدر المتيقن من سقوطها هو ما اذا كان الطلاق واقعيا واما في الظاهر المستفاد من قاعدة الحمل فلا فان قلت انا لا نقول بدلالة حمل قول المسلم على الصحة في مسألة الاقرار بالطلاق على سقوط النفقة والقسم واشباههما اشارية ولكنها معتبرة فانا نقول في حكم الاصحاب في مسألة ما اذا اقر الشخص بان العبد الفلاني حر انه لا يجوز له شراؤه بعد حيث حكموا بكونه اقرارا في حقه والحال انه لا دلالة له على الاقرار في حقه الا بالدلالة الاشارية ضرورة ان العبد حين اقراره بحريته عبد للغير فهو يوجب الضرر على غيره لو نفذ في حقه وكونه اقرارا في حق نفسه انما يكون بعد ملاحظة امور يؤول بالاخرة الى الضرر على نفسه كما اذا باعه لكم واشتراه وصار ملكا له وهذا هو الدلالة الاشارية قلت فرق بين المقامين فان اقراره بحرية العبد من اقراره في حق نفسه بالدلالة الالتزامية اللفظية وذلك لان العبدية لازمها جواز شراء المقر اياه اذا باعه مالكه والاقرار بالحرية لازمه تفويت هذه المنفعة اي جواز الشراء عن نفسه فبهذا التقريب يصير اقرارا في حق نفسه بالدلالة اللفظية فان قلت فما تقول في مسألة ما اذا اقر بانه من بنات البعل حيث حكموا بانه يجوز للمقر بعد الطلاق او طلاق زوج ذات البعل اياها ان ينكحها ولا يحرم عليه والحال ان مقتضى حكمهم في مسألة الاقرار بالحرية بعدم جواز الشراء ان يحكموا هنا بعدم جواز النكاح قلت فرق بين المسألتين فان الكلام في مسألة الاقرار بالحرية كما عرفت يرجع الى الاقرار في حق نفسه وفي هذه المسألة اقرار في حق الغير لانها حين الاقرار زوجة للبعل فالاقرار بها نافذ في حقها فهذه المسألة نظير مسألة الاقرار بالطلاق وعدم سقوط النفقة وثانيا ان قاعدة الحمل لو سلم كونها مثبتة للموضوع فهنا معارضة بقاعدة اخرى واردة عليها وهي قاعدة ان البينة على المدعي واليمين على من انكر فان المقر بالطلاق مدع له فلابد من اقامة البينة لهذه القاعدة لا بالسماع قوله فقاعدة الحمل تقتضي سماع قوله بلا بينة وهذه القاعدة تقتضي بعدمه الا بعد اقامة البينة فهما متعارضان وهذه القاعدة واردة والاظهر يبقى له مورد لانه بيان مدعية المطلقة ومنكرية الزوج فلما ذكروا في التفاسير التي للمدعي والمنكر منها ان المدعي من يخالف قوله الاصل وقول المقر مخالف للاستصحاب بقاء الزوجية وقول الزوج موافق له ومنها ان المدعي هو لو ترك ترك والمقر بالطلاق هنا كذلك فانه لو ترك الادعاء بالطلاق لو ترك الخصومة من حيث الطلاق الى غير ذلك من التفاسير التي ذكروها لميزان المدعي والمنكر وثالثا انا لا نقول ان قاعدة الحمل ساقطة العمل ما لم يكن معارضة بمثلها فان قول المقر هنا معارض بقول المنكر اي قول الزوجة فهما متعارضان فقاعدة الحمل كما انها تحكم بحمل قول المقر على الصحة كذلك تحكم بحمل قول الزوجة على الصحة هكذا ذكره الاستاد العلامة لكن في النفس بعد شيء وربما كان المستفاد من الادلة

[illegible] العزيز على ... الولي ... لكي يحفظ ... الغاصب ... بينه وبين الولي ... وفيه الاحكام التي ...

الدالة على لزوم حضور عدلين في الطلاق مثل قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين او من جاء كم وغيره هو عدم سماع الاقرار بالطلاق لان المستفاد منها ان الاحتياج الى العدلين في الطلاق انما هو لاثبات الطلاق بها وان كان يحتمل التعبدية الا ان المتبادر ذلك كونها للاثبات حتى لا يختلط امر الفروج بل نقول ان في كل مقام تعلق الحكم والامر بالشهادة يتبادر منه كونها للاثبات وعدم امكان انفاذ المنكر فيه من جملة ذكرناه قاعدة الحمل تعارض تلك الادلة فان قاعدة الحمل تقتضي سماع الاقرار وعدم الاحتياج الى حضور عدلين وتلك الادلة حاكمة بعدم سماع الاقرار ولزوم حضور العدلين وان لم نقل بترجيح تلك الادلة فلا اقل من التساقط فلا دليل للقاعدة في ذلك فان قلت ان الاثبات فيما تعلق الامر بالشهادة حكمة للتشريع لا انه علة له حتى يلزم الاطراد والحكمة لا يجب اطرادها كما قرر في محله فلا يجب وجود العدلين في كل طلاق قلت اولا انا لا نسلم كون الاثبات حكمة لان الاصل في كل مقام دار الامر فيه بين كون الشيء علة للحكم او حكمة كونه علة فان هذا هو الظاهر وثانيا انه وان سلمنا كون الاثبات حكمة وان الحكمة لا يجب اطرادها لكنه في المسلمات لكن معناه ليس على ما فهمت بل معناه انه لا يجب في كل مقام لا يتحقق الحكمة ان لا يكون الحكم موجودا مثلا حكمة تشريع غسل الجمعة رفع ريح الاباط فهي حكمة لا يجب اطرادها فلا يلزم من انتفاء الريح في شخص خاص كون ابطال ان لا يكون غسل الجمعة مستحبا عليه منفكا فيما نحن فيه اذا كان الاثبات حكمة للتشريع لزوم الشهادة فمعنى عدم وجوب اطرادها انه لا يلزم اذا لم يكن الشخص في موضع محتاجا الى الاثبات ان لا يكون الحكم فيه ثابتا اي يجب في هذه الصورة ايضا ان يحضر عدلين اذا اراد الطلاق فلزوم حضور العدلين ثابت في كل التقادير ثم انه يمكن المناقشة بوجه اخر بان يقال ان دوران قلنا بالتعبدية لم يثبت المعارضة وبطلان التمسك بقاعدة الحمل فذلك لان الاجماع قد قام على ان وجود العدلين في الطلاق شرط لصحته فالصحة موقوفة عليها ولذا لو استفتى في الطلاق قالوا بعدم كفايته ولا بد من ثبوته وصحته من حضور عدلين وشهادتهما وكذا قالوا ان طلاق الحاكم نفسه لا يعتبر عنه الا بعد حضور عدلين وحاصله ان غاية ما يثبت بقاعدة الحمل في القاعدة في ملك شيئا ملك الاقرار به لانها تثبت في ملك شيئا ملك الدعوى فلا تنكر ان المراد في مثل مسألة الطلاق اثبات الثاني فان الدعوى هي ما يوجب النفع على النفس والضرر على الغير فكما ان الاقرار يثبت سقوط النفقة هو كذا الدعوى بقاعدة الحمل فرضا عدم معارضتها في المقام بشيء اخر او قلنا بمساواتها او اجزائها فانما يحمل قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار الاجل كالاثبات الشيء بها وتدقيق ان مدرك القاعدة ان قاعدة من ملك قاعدة اخرى وهي ان الحق التبعي بعد فرض ثبوته يتبع ما ينفذ الاقرار في الحق الاصلي وان استلزم من سقوط الاصل سقوط التبعي مثلا الطلاق اصل فلا قرار به اقرار بلوازمه الاصل والنفقة مثلا حق تبعي فهل يتبع في الحق التبعي نفوذ الاقرار بالطلاق اولا فيقال لا يتبع وان استلزم من سقوط الطلاق ان الاصل سقوط النفقة ان الثاني فلا ح ان الاقرار بالطلاق مشتمل على اقرار ودعوى وينفذ بالنسبة الى جهته الاولى ولا ينفذ بالنسبة الى جهتها الثانية لان الدعوى المقصورة هنا انما هي الحق التبعي فهي دعوى محضة وقاعدة البينة على المدعي لا تشمله هذا القسم مع الدعاوي بل لا بد من ان قاعدة البينة على المدعي هنا معارضة بقاعدة الاقرار ولا جزء مقدمة لوجود المرجح في طرفها وهي ان القاعدة ان قاعدة ان الحق التبعي اكثر ان هذه القاعدة مستفادة من جملة من الروايات منها ما قيل في الرجوع عن الارث وذكر عبدا في حق احد الوراث باقرار المورث بان العبد حر فقال عليه السلام يعتق بقدر نصيب

نصيب المقر ويسعى العبد للباقي ويدفع القيمة اليهم هذا مضمون الرواية بيان انطباقه على القاعدة هو انه حكم بنفوذ اقرار احد الوراث اي المقر بحرية العبد بحريته فان المقر به الاصلي حرية العبد والحق المتبوع نفقة العبد على سائر الوراث ولهم من الحقوق التبعية حقوق سائر الورثة على العبد فحكم بسقوط حقوق سائر الوراث عليه بالاقرار بالمقر به الاصلي حيث امر بدفع القيمة اليهم وسقوط النفقة هو حكم بالقاعدة لان الحقوق التبعية المفروضة الثبوت لم يجعلها نافذة في الاقرار في المقر به الاصلي والحال انه مع سقوط الاصلي اي الحرية يستلزم سقوط التبعي اي الحقوق المذكورة ونوقش فيه اولا بان الرواية ضعيفة السند وان صحح البعض وثانيا انه قد سبق ان قياس نفقة الزوجة بنفقة العبد مع الفارق لان الاولى تعد من الحقوق وتتعلق بالذمة وغيرها من لوازم الحقيقة والثانية من الاحكام التي لا تعد من الديون ولا تتعلق بالذمة فالكلية انما تثبت بالنسبة الى موارد كان فيها الشيء مشتملا على اقرار ودعوى بحيث يكون مشتملا على الاقرار فقط وشمل مسألة الاقرار بالطلاق من قبيل الاول وفي العناية وحكمها بما قلنا من باب الحق التبعي ضرورة ان كل واحد من الورثة مستقل في حقه ولا تبعية لحق احدهم بالنسبة الى الاخر بل انه من باب التعبد لعدم خروج السراية في العتق ومبنى العتق على التغليب لكونه مطلوبا من الشارع بحيث يتشبث في تحصيله بكل التشبث بحصول مطلوبه وهذا بخلاف مسألة الطلاق الذي بناء الشارع فيه على المداقة والشدة وكيف كان فان العتق ليس من باب سقوط الحق التبعي ولئن سلمنا كل ذلك نقول ان هذا حكم جزئي في مورد خاص اي في مسألة العتق فلا يتعدى منها الى غيرها بعدم تمام الكلام بالنسبة الى هذا الجزء ثم مضمونه اخبار اخر اضعف دلالة وسندا منه فلا احتياج الى ذكرها بعد عدم دلالة ما هو اقوى منها على المطلوب وتحقيق ان مدرك القاعدة هو الاجماع بحسب الموارد فمنها مسألة الاقرار بالرجوع في العدة فانه يسمع اجماعا ولا بعد انقضاء العدة فلا بد من اقامة البينة اجماعا فاجماعهم على السماع في زمان العدة وعدمه بعدها دليل على القاعدة المذكورة وتطبيق ذلك ان الزوج في زمان العدة في الطلاق الرجعي مالك للرجوع فمالك للاقرار به وبعدها لا يملك الرجوع فلا يملك الاقرار به كذا قالوا لكن يمكن المناقشة فيه اولا فلان المقصود اثبات القاعدة المذكورة بحيث يكون الاقرار كالانشاء كما هو محل نظرنا لا تاكيد قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم جائز وما ذكر واثبت لثاني المطلبين لا لاولهما لان الاقرار بالرجوع مستلزم للضرر على نفس المقر وهو لزوم النفقة عليه فان قلت فعلى هذا لا فرق بين زمان العدة وبين زمان انقضائها لان كلا منهما يكون اقرارا على الضرر قلت ان الفرق هو انه في زمان العدة لا يستلزم الاقرار الا الضرر المحض على نفسه وهو لزوم النفقة عليه ولا انتفاع الزوج نفع للمقر فيمكنه بدون الاقرار بالرجوع لانه يمكنه الرجوع بنفسه من دون ان يقربه فالاقرار في زمانها لا يوجب الا الضرر كالاقرار في زمان انقضائها حيث ان سماع اقراره فيه مستلزم للضرر على نفسه وهو النفقة والتمتع الذي هو نفع له ولا يمكنه تحصيل هذا النفع له في هذا الزمان بغير الاقرار لانه ليس له الرجوع ح واما ثانيا فبان حكم الاصحاب بسماع اقراره في زمان العدة لعله من باب ان الاقرار بالرجوع لعله من طرق الرجوع كالتقبيل وغيره من الطرق لم يكن الاقرار نفسه رجوعا فان قلت ما الفرق بين الاخبار بالرجوع والانشاء ... فان الثاني لا يحتمل الكذب لانه انشاء والاول يحتمل الصدق والكذب لكونه خبرا قلت ان اخباره بالرجوع له جهتان جهة اخبار وهو كونه راجعا قبله وهو بهذه الجهة يحتمل الصدق والكذب لا يترتب عليه اثر وجهة انشاء وهي كونه

الان راجعا وبهذه الجهة يترتب عليه اثر الانشاء ولا يحتمل الكذب وحكم الاصحاب بالسماع لعله من هذه الجهة فان قلت ان الرجوع الفعلي يحتاج الى الدليل وقد ورد النص في بعض المقامات كما اذا انكر الزوج الطلاق فورد النص انه رجوع فعلي وما في غير مثل تلك الصورة فلا دليل والمقام ليس من المقامات المحتاجة الى الدليل قلت ان المناط منقح فانه يفهم من المقامات ان الشارع قد اناط الامر في الرجوع على فعل يكشف عن الرجوع الفعلي سواء كان بانكار الزوج الطلاق او كان بالاقرار بالرجوع او بالتقبيل او باللمس او غير ذلك فان قلت فعلى هذا لا بد من التفصيل بينما اذا نصب المقر قرينة على ان اخباره بهذا الوجه اخبار وبينما اذا نصب على انه انشاء ورجوع فيقال بالسماع في الثاني دون الاول فلا معنى لاطلاق كلامهم بالسماع قلت ان كلامهم منساق الى صورة عدم نصب القرينة وفي هذه الصورة ظاهره الرجوع الفعلي ومنها مسألة الطهر فقالوا لو اقرت الزوجة بالطهر فيصح طلاقها ويسمع اقرارها لان الطهر والحيض ما بيدها وهي مالكة لها فهي مالكة للاقرار بها فلو ادعت عدم الطهر في زمان الطلاق وانكر الزوج فالقول قول الزوج اجماعا وفيه اولا انه قد مر سابقا ان المراد بالملكية الشرعية السلطنة الشرعية الاختيارية بحيث يكون الامر بيدها كما لاانشاء فهو وان ثبت انه لم يعد الحيض والطهر اليها فهذا القيد كما لا يخفى وثانيا ان تصديق قولها انما هو لقاعدة حجية قولهن في عدتهن في نفوسهن وانها امران لا يعلمان الا من قبلها وغير ذلك من القواعد المقتضية للسماع وثالثا ما مر ان المراد اثبات القاعدة بحيث يكون الاقرار بالشيء كالانشاء لا من حيث يكون اقراره مشتملا على اقرار ودعوى ومسألة الاقرار بالطهر مشتمل على الاقرار فقط لا الدعوى هنا ومنها مسألة انه لو اقر الوكيل بالعين بانه وقفها وملكها للغير او بيع من فلان او موهوبة لفلان فيسمع اجماعا فهذا يفيدان من ملك شيئا ملك الاقرار به وفيه ما لا يخفى فان هذا كما مر لا يوجب الا التأكيد لقاعدة اقرار العقلاء على انفسهم جائز فان اقراره بالمذكورات كلها ضرر على نفسه ومرادنا اثبات مؤسسية القاعدة كما عرفت غير مرة

مصباح في بيان تحقيق ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

قاعدة من القواعد المتداولة في الفقه في ابواب العقود مطلقا قولهم ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعكسه بالقاعدة وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده فان بناء مهم التمسك بها في ابواب العقود مطلقا جائزة كانت او لازمة بل عليهم من جهة العقدية وجهة الايقاعية كالخلع والجعالة وامثالها وكيف كان فان الكلام في القاعدة الاولى وهي الايجابية يقع في مقامات الاول في معنى الالفاظ والمراد منها الثاني في الدليل عليها الثالث في ذكر موارد ها فنقول في المقام الاول ان المراد من الموصول مع قطع النظر عن احتمالاتها هو العقد بانواعه الاعم من ان كان جائزا او لازما بل كل ما فيه جهة العقدية فمعنى قولهم ما يضمن بصحيحه ان العقد الذي يكون فيه ... والمراد بالضمان في ... الضمان بالعهدة بالتدارك بالعوض بمعنى ان كل عقد يكون الشخص فيه مخاطبا بتدارك العوض في صحيحه يكون بعينه مخاطبا به بتدارك فيه في فاسده ... التدارك بالمسمى ... والمثلية ... المثليات والقيميات فيلاحظ ... الامرين كما في بعض المقامات فعلى هذا معنى القاعدة كل عقد يكون الشخص في صحيحه مخاطبا بالتدارك بالعوض يكون في فاسده ايضا كذلك مثلا البيع الصحيح يكون كل من المتعاقدين مخاطبا بتدارك بالعوض المسمى ثمنا كان او مثمنا وفاسده منه ايضا اذا تلف احد العوضين يكون المتلف مخاطبا بتداركه بتلف ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا فان قلت نعم ما ذكرت يلزم التفكيك في العوض بالنسبة الى الصحيح فان المراد منه في الصحيح المسمى وفي الفاسد المثل او القيمة فيكون لا تفكيك فان المقصود من العوض في المقامين هو العوض الواقعي وكل من المسمى والمثل او القيمة فرد منه الا ان المسمى حيث فرد منه بنفاذ التراضي والامضاء فكل مقام امكن تحقيق هذا الفرد منه فهو والا فالمثل او القيمة اللذان هما من خواص الواقعي من غير احتياج الى جعل والتعيين فان قلت مع امكان الجعل العوضي في الفاسد الذي هو المسمى كما في بعض المقامات والقول بانه لولاه العوض في العقد المسمى فلا معنى لهذه قول ظاهر الامكان تطرق الفساد في العقد من جهات اخر غير جهة تعيين المسمى مثل مجهولية المبيع مثلا كما لو يقول الشخص بعت ما في كيسي فانه ملكه وامثاله ذكر من الجهات التي بسبب تطرق الفساد بالنسبة الى العقد ومن هو ان ذكره في المحاكمة بناء على عدم كونها بيعا كالمحاكمة فانها من جهة البيعية فاسدة لان المقصود بها وهو البيع لم يقع على هذا القول والواقع وهو مجرد الاباحة والاذن في التلف لم يقصد فهو فاسدة مع ان العوضين فيها مسمى فعلى هذا لو تلف احد العوضين فيها يضمن المسمى مثلا لو صالح بالفلوس المعينة والجزء الخاص فتلف الجزء فيضمن بالعوض المسمى وهو الفلوس المعينة هذا واما المراد بالضمان هو ضمان العهدة بالمعنى المصطلح بين الفقهاء كما في البيع مثل ان يشترط البائع على البائع ان درك المبيع عليه بمعنى انه لو ظهر المبيع مستحقا للغير فعليه ضمانه وبعهدته دركه واعطاء مثله ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا فهذا هو المسمى بضمان العهدة وهو جائز اتفاقا في خصوص البيع بالنسبة الى المبيع ويجري ايضا بالنسبة الى الثمن بان يشترط المشتري انه لو ظهر الثمن مستحقا للغير فعليه عهدة وضمانه او اعطاء مثله او قيمته وكيف كان فان المراد به ان يراد هذا المعنى فيكون معنى القاعدة كل عقد يكون في صحيحه ضمان العهدة يكون في فاسده وذكر اخر فلو باع وشرط ضمان درك المبيع فيكون هذا الضمان اذا كان صحيحا فكذا اذا كان فاسدا وشرط ضمان دركه اولا فعلى هذا المعنى لا يجري القاعدة في المعاملات التي لم يثبت فيها ضمان العهدة واما ان المراد بالضمان هو ضمان العهدة لكن بغير هذا المعنى المذكور في السنة الفقهاء في باب البيع بل بمعنى اخر وهو ان يشترط ضمان درك المبيع مثلا بثمنه لا بمثله او قيمته كما باع دارا مثلا بمائة وشرط انه لو ظهرت مستحقة للغير فعليه ضمان هذا الثمن اي المائة والفرق بين هذا المعنى لضمان العهدة وبين المعنى الاول واضح فانه على الاول لا بد في المثال من اعطاء قيمة الدار ولو كان الف وعلى الثاني في اعطاء المائة فقط وعلى هذا يصير معنى القاعدة كل عقد

يعني انه يصح ورد ثمن المبيع لو تلف بيده فيكون فاسده ايضا كذلك المذكور لو تلف بيده وقد ان المراد منه هو المخاير ان كل عقد يكون منه صحيح لو رفع الضمان
يكون فاسده ايضا كذلك فهذه معان اربعة واظهرها ثانيها او ثالثها ضرورة ظهوره في لفظ القاعدة فيما ذكرنا من التقييد بالمعنى الثاني من افتقار
القاعدة بمورد خاص مثل البيع والحال ان بنائهم التمسك بها في جميع المعاملات ومع لزوم التقييد المذكور على المعنى الثالث فلا معنى له
ضمان الهبة بهذا المعنى خلاف الاجماع الا بمذهب البعض وفي ارنه على المعنى الرابع يلزم ما يستهجنه العرف من اطلاق الضمان على الحرية
فانه لو اتلف الشخص مال نفسه او جره بنحو او ذلك لا انه ضمن لكن لا يخفى على المتأمل ان الاحتمال الاول متعين على الظهور المذكور فتدبر
ان الظاهر من قولهم ما يضمن بصحيحه ان يكون المقتضي للضمان بالمعنى المذكور نفس العقد من حيث هو مع قطع النظر عن الامر الخارج عنه كما
كالشروط المأخوذة في العقد المقتضية للضمان في العارية المضمونة فان عقد العارية من حيث هو عقد العارية لا يقتضي الضمان
الضمان انما هو من مقتضيات الشرط اي اشتراط الضمان فلا ينقض على القاعدة بعدم الضمان في فاسده لان الصحيح لا يضمن به مستندا الى نفس
العقد ومن هنا يظهر ضعف ما عن السيد في الرياض من ان العارية المضمونة لو وقعت فاسدة ايضا يضمن عند التلف لان ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده
ووجه الضعف غير خفي فان قلت فعلى هذا ينتقض التمسك بالقاعدة بالنسبة الى بعض الموارد كالخلع فان صحة الخلع من مقتضيات
امر خارج عن نفس العقد مثل الشرط والتسليم ... على القبض فانه مقتض للضمان بمجرد العقد مع القبض
والظاهر من القاعدة في قولهم ما يضمن بصحيحه ان يكون العقد سببا تاما للضمان ... في قوله يصح ... الضمان الى نفس العقد
فكل مقام ليس العقد سببا تاما للضمان لا يضمن في صحيحه ولا في فاسده قلت انه يمكن دفع هذا بوجهين احدهما حمل الباء على الظرفية
اي صحيحه كما هو الظاهر ... الثاني حمل السببية على الاعم من التامة والناقصة ... بعد ما عرفت ان المراد من
الموصول العقد فهل النوع منه او الصنف منه او الفرد منه فعلى الاول يكون المعنى ان كل عقد يكون النوع منه مقتضيا للضمان الى العوض
اذا كان صحيحا يكون فاسده ايضا مقتضيا للضمان بالمعنى المذكور فعلى هذا يخرج الصلح عن مصب القاعدة لان الصلح نوع ليس في صحيحه الضمان
الى العوض بل صنف منه يقتضي ... الصلح المعاوضي ومن المعلوم ان الصلح له اصناف صنف يقوم مقام الابراء وهو الاسقاط
ولا عوض فيه وصنف يقوم مقام العارية ولا عوض فيه وصنف يقوم مقام الهبة ولا عوض فيه نعم صنف منه ايضا يقوم مقام العقود
المعاوضية فيخرج الصلح من حيث هو نوع لا يقتضي العوض في صحيحه فلا يقتضي في فاسده ايضا بناء على هذا المعنى وكذا الهبة تخرج عن مصبها لانها
نوع لا يقتضي العوض بل المقتضي صنف منها وهو المعوضة ... بناء على جواز كون الهبة معوضة بعض كونه مبنيا بحيث لا ... ولم
... البعض وقال اذا قلنا باشتراط ... ان العوض في عقد الهبة يكون خارجا عن الشرط ... ثم اراد ... لا يقبل
و ... هذا هو الحق فهو خارج عن الاصل ... الظاهر من القاعدة هو كون العقد من حيث هو عقد مع قطع النظر
عن الشرط مقتضيا للعوض والضمان فبهذا التحقيق عقد الهبة خارج عن مصب القاعدة ... العقد على نوع او صنف او شخص
وعلى الثالث ان يكون المراد من الموصول صنف العقد ... الصلح المعوض في القاعدة فانه صحيحه ضمان ففي فاسده ضمان وكذا الهبة
المعوضة على احد الوجهين فان قلت ان الصلح مطلقا ... في العوض فانه ... العوض قلت ان
هذا اول الدعوى فان الصلح من حيث هو صلح ليس الا التسالم والتراضي على الشيء فان كان التسالم على المال فيدخل في النقل بالعوض المثل

المالك واذا كان التسالم على المنفعة فيلزمه النقل بالعوض في النقل والا فلا فهو من حيث هو ليس الا التسالم والتراضي البحت ولزوم النقل
بالعوض اولا ومن هنا اجابوا عن الايراد بانتقاض البيع بالصلح بالنسبة الى الصلح الذي يكون النقل بالعوض بان هذا من لوازمه في هذا
الصنف والا فالصلح بحسب نوعه وماهيته غير ماخوذ فيه النقل بالعوض وعلى الثالث اي الفردية فلا بد من القول بان المعنى التقديري
والا فلا يمكن ان يكون عقد واحد شخصي صحيحا فعليا وفاسدا فعليا فيكون المعنى كل عقد شخصي كالبيع بلا ثمن مثلا يكون
مقتضيا للضمان ان فرض صحته هذا الشخص من العقد لو فرض انه صحيح فرضيته كان مقتضيا للضمان وكذلك في طرف العدم اي لو فرض
هذا العقد الخاص الشخصي صحيحا لما كان مقتضيا للضمان فكذا فاسده وهذا المعنى هو احتمل العلامة حيث قال في البيع بلا ثمن
ان الحكم بالضمان مشكل ولعل نظره الى انه لو فرض صحيحا لما اقتضى الضمان فكذا فاسده ... معان ثلثة ... الا ان
اوسطها ضرورة بطلان الثالث اذ الظاهر لزوم كون الصحيح والفاسد كليهما مقتضى الضمان موجودين بالفعل وهذا في العقد الشخصي
وتقرير الصحة اخراج عن الظاهر من غير دليل وفي المعنى الاول ايضا واضح نظرا الى لزوم تقابل الصحة والفساد في الصنف لا في النوع والا
تقابل صنف بصنف آخر لا معنى له وهذا لا بد منه لو اريد دخول العقد الصلحي تحت القاعدة كالاكثر ومن لا يقبل ... نظرا
الى التمسك بالقاعدة في العقد الصلحي ايضا وكيف كان فان الظاهر المتبادر هو المعنى الوسط هذا تمام الكلام في المقام الاول اي في معنى
القاعدة وحاصل المعنى ان المراد ... صنف العقد ... الضمان العوض ... الظرفية ... السببية الاعم من ... وقد عرفت المقام الثاني
في الدليل على القاعدة ومدركها ... ما ذكره الشهيد ره في ذلك في باب الرهن تبعا للشيخ ره من قاعدة الاقدام
على العوضية فان المتعاملين قصدا على العوض ضرورة عدم قصدهما المجانية فيصدق ... بالضمان باقدامهما عند التلف بالمثل او القيمة
هذا محصل كلامهما اقول ... ان المناقشة فيه مجال واسع فان صغرى المسئلة وهي كونهما مقدمين على العوض محل الاشكال فيه وكبريا
وهي ان كل اقدام موجب للضمان فاول الكلام فان الاقدام على الشيء على طرزين ... الا ما ... حكم بالضمان
لتحقق ... الضمان في العقد الفاسد مثل البيع الفاسد مثلا وان كان المتبايعان مقدمين على العوضية من
دون ان يكون قصدهما المجانية الا انه بعد ... الا دليل على ضمانهما عند التلف لعدم ثبوت امضاء الشارع ان هذا
الاقدام الخاص يوجب الضمان وهو محتاج اليه فان قلت ان كبرى المسئلة لعله اجماعية ولذا ارسل الشهيد ارسال
المسلمات من دون التعرض لفقر المسئلة كما هو دأب العلماء في كل مسئلة يتطرق الاشكال بالنسبة الى بيانه فتوى ... منهم
عن وجه الكبرى قلنا ان هذا دعوى بلا بينة وبرهان فان مجرد الاستدلال بقاعدة الاقدام للضمان في شخص الشيخ والشهيد ره وغيرهما من
لا دلالة فيه على اجماعية المسئلة وعلى المدعي الاثبات على انه تسليم هذا الامر موجب لمحذور آخر فان بناء الاصحاب على الضمان في بعض
المقامات التي يكون الاقدام موجودا كما في الموارد الخاصة التي ... الشارع وعلى عدمه في بعض اخر من المقامات الموجود فيها الاقدام
مثل حكمهم بعدم الضمان فيما اذا اشترط في العين المستأجرة الضمان لو تلفت من دون تعد وتفريط وقبل المستأجر وتلفت من دون
التعدي والتفريط فقالوا بعدم الضمان اجماعا والحال انه اقدم عليه ... الضمان في بعض المقامات التي لا اقدام فيها مثل انه
لو باع بلا ثمن فحكموا بالضمان والحال انه لا اقدام بالنسبة الى الاقدام والضمان عموم من وجه فكيف يمكن ان يقال ان الاقدام علة موجب

للضمان وجملة الكلام ان القول بعلية كون قاعدة الاقدام موجبة للضمان موجب للتناقض بالنسبة الى فتاويهم فكيف يمكن ادعاء الاجماع على
ولئن سلمنا كل ذلك واغمضنا النظر عنها فغاية ما في المقام كون الاقدام على العوض المسمى فضمان المثل او القيمة من اين والضمان المطلق الذي هو
الجنس مقيد بفصوله المسمى ومن القاعدة العقلية المحققة في محله في باب الجنس بذهاب الفصل ... يبعد ذهابا بالعوض المسمى لا ضمان
حتى يقوم مقام الفصل الاول فصل آخر مثل المثل او القيمة نعم لو كان مراد الشهيد ره بيان قاعدة اليد الموجبة للضمان بان مورده هو
اذا كان الاقدام موجودا وما اذا كانت المعاملة على وجه المجانية فلا يجري فيه قاعدة اليد الموجبة للضمان هنا وجه الكلام الا ان الظاهر من كلامه
لان الظاهر منه كون كل من الاقدام واليد مدركا براسه للقاعدة المذكورة هذا ومما استدل به على القاعدة المذكورة قوله ص على اليد ما اخذت
حتى تؤدي والخبر معروف بين الاصحاب متلقى بالقبول لكن التحقيق في الرواية موقوف على بيان سنده ثم دلالته ثم تطبيقه على المدعى اي
في كونها مدركا للقاعدة فما يتعين الكلام في المقام الاول فقد عرفت من كونها مرسلة لا حجية لها من حيث هي لعدم ثبوت
الى اليد ... صدورها الا ان كونها متلقى بالقبول ... يدل على انجبارها سندا فيحكم بصدورها فلا اشكال في الرواية من هذه
الجهة واما الكلام بالنسبة الى دلالتها وقد عرفت ... تمسك جماعة في موارد عديدة للضمان في الرواية تقدمهم ... الا ان بعضا
من متأخري المتأخرين ناقش فيها قائلا باجمالها وعدم دلالتها على الضمان والتحقيق في الكلام ... بان الظرف متعلق بمحذوف لكون
الجملة خبرا مقدما والموصول مبتدأ مؤخرا والمراد باليد في قوله على اليد ذو اليد مجازا بعلاقة الجزء والكل والمراد بالموصول اما خصوص الاعيان
او الاعم منها ومن المنافع ... فيه الا ان الكلام في ان المتعلق هل هو من افعال العموم بان يكون التقدير ثابت على اليد او الخصوص
مثل الوجوب مثلا حيث يلائم الكلام ... ان ابقاء المبتدأ بحاله من دون تقدير لا يلائم الكلام لان قوله على اليد ثابت العين المأخوذة
حتى تؤدي ... المعلوم ... الغاية وهي حتى تؤدي ... لان ثبوت العين مثلا على اليد قد يغيا بغاية هي الاداء
وقد يغيا بغاية اخرى هي التلف فلا اقتصار على هذه الغاية كاشف عن لزوم التقدير والمقدر اما الضمان اي على اليد ضمان ما اخذت
او الاداء اي رد ما اخذت او الحفظ اي حفظ ما اخذت وعلى الاول اي تقدير الضمان فلا بد من كون المتعلق المقدر في جانب الخبر من افعال
العموم اي ثابت واما على الاخيرين لا يناسبهما بل لا بد من تقدير فعل خاص مثل واجب بان يكون المعنى على اليد واجب رد او حفظ
ما اخذت او تقدير مضاف آخر في جانب المبتدأ وتقدير الفعل العام في جانب الخبر بان يكون تقدير الكلام على اليد ثابت وجوب رد او وجوب حفظ
ما اخذت ... ضرورة عدم وجود معنى ... في قوله على اليد ثابت حفظ او رد ما اخذت ... ان الرواية لا محالة ... الجزئية وما بعدها
الانشاء ... الخبرية بعيد ... للزوم ... فان ... ان يورد ان الحمل على الخبرية
القول بان ... على الانشاء ... احتمالات الرواية ثمانية ... حمل على الخبر والاخبار على ان ... ثابت على اليد
ثابت على ما اخذت ... وتقدير المتعلق العام في جانب الخبر وتقدير الحفظ او الرد في جانب المبتدأ اي على اليد ثابت رد ما اخذت
او حفظ ما اخذت فهذه احتمالات ثلثة كلها باطلة ... في الرواية ... وتقدير المتعلق العام في جانب الخبر وتقدير الضمان
في جانب المبتدأ اي على اليد ثابت ضمان ما اخذت ... وتقدير مضاف ثان في جانب المبتدأ ان قدرنا الحفظ او الرد اي على اليد
ثابت وجوب رد او وجوب حفظ ما اخذت ... او تقدير المتعلق الخاص في جانب الخبر اي واجب وتقدير الحفظ او الرد في جانب المبتدأ

المبتدأ من دون تقدير مضاف آخر اي على اليد واجب رد او حفظ ما اخذت حتى تؤدي فهذه ايضا احتمالات خمسة محتملة صحيحا والدال منها
على الضمان احدها وهو اول الخمسة والبواقي لا تدل عليه واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ولا قرينة لتعيينها وهو محل المطلوب فان قلت
ان فهم الاصحاب من الرواية الضمان قرينة لتعيين هذا المعنى المثبت لم قلت ان هذا الفهم منهم اجماعا ولا اكثريا بل ذكره جماعة منهم وفهمهم ليس
لا حجية له ولعلهم لم يلتفتوا الى احتمالات الرواية او التفتوا واجتهدوا ورجحوا الضمان واجتهادهم وفهمهم لا حجية له بالنسبة الينا
فان قلت ان المتبادر من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي هو الضمان قلنا التبادر مسلم لكن نشك في وجوده عند صدور اللفظ
ايضا او التبادر حادث في هذه الازمنة ومقتضى اصالة تأخر الحادث كونه في هذه الازمنة خاصة دون زمان الصدور فلا ينهض حجة فان قلت
انه يعين الضمان دون الرد والحفظ لمكان الغاية وهي قوله حتى تؤدي فان الضمير المقدر فيه سواء قلنا ببنائه للفاعل او ببنائه للمفعول راجع
الى الموصول وهو العين المأخوذة وحيث قدر الرد والحفظ فيصير المعنى على اليد ثابت رد او حفظ العين المأخوذة حتى تؤدي العين
المأخوذة فلو تلفت العين المأخوذة فلا يبقى للاداء الذي هو الغاية محل فلا بد لا يناسب التقدير المذكور بخلاف ما اذا قدرنا الضمان
فانه يرجع المعنى الثابت على اليد ضمان العين المأخوذة الى ان تؤدي العين المأخوذة بعينها عند عدم التلف ومثلها او قيمتها
عند التلف فيحصل الصورتين الاداء صادق اذ الضمان حامل لاداء العين والمثل والقيمة بخلاف الرد والحفظ قلت ان الكلام
في الضمان ايضا ... الضمان للمثل والقيمة دون الرد والحفظ ... لانه ان كان المناط ان العرف يعد المثل والقيمة
منزلة العين فلا فرق بين الثلثة والا فالفرق هنا لكم انما جعلتم مرجع الضمير المقدر في تؤدي الموصول ولو اذا جعلت مطلق
الشيء اي حتى تؤدي شيئا فيوجب الاجمال من هذه الجهة اي اجمال الغاية مع انه يرد على الرواية اشكال آخر لما ان سياق الكلام
يدل الا شك ... هذا محصل الكلام المستشكل ... وقال الله السيد الاستاد دام علاه في مقام تحقيق المقام اولا ان الاحتمالات
غير منحصرة في الثمانية المذكورة بل يرتقي الى سبعة عشر اذ يمكن ان يقدر مضاف في جانب المبتدأ العقب اي على اليد ثابت عقاب ما اخذت
وعلى التقادير الثمانية من الحمل على الخبرية ... ان يبقى بالاخبار كما مر ولا ان يراد من لفظ الموصول المعرفات المذكورة مجازا وبعبارة اخرى ان تقول
بالاضمار او بالمجاز مثلا على الاضمار ... على اليد ثابت ضمان ما اخذت وعلى المجاز ... على اليد ثابت ضمان المأخوذة والمرجع واحد ... وسيلة
داخل القرينة حيث انه يمكن اضمار الاهل او ارادة اهل القرية من القرية مجازا فهذه ستة عشر احتمالا ومع ضم احتمال الجزئية ترتقي الاحتمالات الى
سبعة عشر والحق بطلان الكل الا تقدير الضمان او ارادة الضمان من الموصول مجازا واما بطلان الجزئية فبما سبق ... ذكرنا
واما ارادة الرد والحفظ اذا جعلنا المتعلق في الجزء اي واجب او وجوب الرد او وجوب الحفظ اذا جعلناه ثابت مجازا لعدم العلاقة
المصححة للمجاز بين العين المأخوذة وبين رد او حفظ ما اخذت ... العرف ... العين او يؤدي
سوى ما كان الموصولة كما لا يخفى وكذا اضمار هذه الاربعة اي الرد او الحفظ او وجوب الرد او وجوب الحفظ فان اضمارها ايضا بعيد لا ينساق الى
الذهن كما يشهد به لو قطع الشخص النظر عن ... احتمال اضمارها فان الذهن السليم الخالي عن هذه الشبهات لو القي عليه هذه الرواية
لا يفهم منها هذه الاضمارات اصلا كما لا يخفى على ... فبطل هذه الاحتمالات الثمانية ايضا واما اضمار الرد او الحفظ او ارادتها من الموصول
مجازا وجعل المتعلق في جانب الخبر ثابت فبطلانه مع ما ذكرنا بالنسبة الى الاحتمالات الثمانية ... فبطل الاحتمالات الثلثة ...

ومن هنا ظهر بطلان تقدير العقاب او ارادة مجاز في الموصول بعده واشتراك المذكورة في الاحتمالات السابقة مع انه لو فرض التعبد عدوا
فعنده تحقق الغاية وهو الاداء ينفى العقاب فلا معنى للغاية وان كان غير ذلك فلا عقاب اصلا لعدم تعقل العقاب بغير وجه
فبطل الاحتمالات الخمسة عشر وبقي الاحتمالان الاخيران وهما اضمار الضمان او ارادته من الموصول مجازا من دون استكشاف وتنافر منه لمقتضى
الدليل والثالث مع مساعدة فهم العرف بل العلماء اجمع عليه فانه عند عرض الرواية على العرف لا يفهم منها الا الضمان وادعاء ان العلماء كلهم
بل اكثرهم لا اقل لا يكونوا فهموا الضمان بمجرد ادعاء فانا نراهم اجمعين خلفا عن سلف استدلوا بالرواية للضمان في موارد كثيرة بل العامة ايضا
متفقون على الاستدلال بها للضمان وادعاء ان التبادر المذكور [illegible] الضمان عرفي مسلم كما [illegible] اصالة تأخر الحادث عدم كونه في زمان
الظهور كان من موجبات باب التشكيك والشبهة في جميع الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة مع انه لا يتقوم [illegible] الارتكاز
واصالة عدم النقل من الاصول العدمية الجارية في باب الالفاظ المقطوعة الحجية اجماعا او اصل [illegible] عدم [illegible]
لنفي المقام [illegible] فيما عدا المجهول التاريخ [illegible] مجهول التاريخ اذ زمان الصدور مجهول كزمان حدوث التبادر [illegible]
ان قولك ان تقدير الضمان [illegible] الغاية اذ يصير المعنى ان ذا اليد ضامن حتى يؤدي العين المأخوذة لان الضمير المقدر في تؤدي
راجع الى الموصول فترط لم يؤد العين المأخوذة فهو باق على ضمانه سواء تلفت ولم يؤدها بسبب التلف او لم تتلف ولم تؤدها ومقتضى
الغاية بملاحظة كون المرجع في ضمير الموصول عدم ارتفاع الضمان في صورة اداء المثل او القيمة وان كان بحسب التدقيق الذي هو مناط
الاحكام [illegible] لان معنى [illegible] اليد عهدة ما اخذته اليد وضمانه الى ان يؤدي في صورة بقاء العين او بعوضها من المثل او القيمة في
صورة التلف وبعبارة اخرى [illegible] الضمان في صورة بقاء العين لان معنى الضمان الغرامة والخسارة وهما في صورة بقاء العين
غير متعقلتين فلابد في الضمان التقدير [illegible] فذو اليد ضامن [illegible] العين المتلفة وغرامتها عليه من المثل في المثليات
والقيمة في القيميات لكن الغرامة [illegible] يرتفع باداء العين [illegible] في صورة بقائها [illegible] الا التلف [illegible]
دائرة مدار العين وجودا وعدما [illegible] الرواية [illegible] فكانه يقول [illegible] ايها الآخذ لمال الغير عليك ضمان المأخوذ
الى ان ترده [illegible] واذا اديته اياه [illegible] الضمان [illegible] المثل او القيمة [illegible] العارية
المضمونة حيث ان المعير [illegible] العين المستعير [illegible] الضمان [illegible] عارية مضمونة [illegible] على تقدير تلف العين
المستعارة [illegible] في صورة بقائها [illegible] ويرتفع الضمان [illegible] ان الضمان في اصل العقد [illegible] في صورة التلف والبقاء
[illegible] الرواية تدل على الضمان بلا اشكال [illegible] المستشكل [illegible] ان المراد من اليد هو الاستيلاء
[illegible] ان [illegible] اليد [illegible] المراد منها الجارحة المخصوصة لا ينقض في مادة الافتراق [illegible] النسبة بين اليد والاستيلاء
عموم من وجه [illegible] الاستيلاء [illegible] الجارحة المخصوصة فان هناك يدا واستيلاء ومادة افتراق
الاستيلاء عن اليد كالاستيلاء [illegible] على الاراضي والعقارات [illegible] الاستيلاء دون اليد وافتراق اليد عن الاستيلاء كوضع اليد [illegible]
المخصوص على ثوب آخر [illegible] يدا دون الاستيلاء [illegible] الثوب [illegible] مادة الاجتماع [illegible] مادة الافتراق
[illegible] لو صدق اليد [illegible] دون الاستيلاء [illegible] الثوب لا يحكم بالضمان اصلا كما انه لو صدق الاستيلاء دون اليد كما في مسألة الاراضي والعقارات

والعقارات وكذا اذا اخذه بارجله او بالشفة او بالسن وغيرها فيحكم بالضمان فتحقق من دون اشكال فمن هنا يستكشف ان المراد باليد هو الاستيلاء مجازا
والقول بتخصيص اليد [illegible] اليد بعيد جدا [illegible] المجازات [illegible] وهو الاستيلاء العرفي [illegible] اليد وغيرها كالاخذ
فمن هنا يتفرع فروع [illegible] اذا كان الشخص بيده يد عدوان على المال وانت اخذت المال بيدك من غير ان تستولي عليه فلا ضمان عليك [illegible]
[illegible] انه لا فرق في اقتضاء اليد بمعنى الاستيلاء الضمان بين اليد الابتدائية والاثنائية فلو غصب مالا مغصوبا فهو ضامن
[illegible] لو استعار من الغاصب [illegible] المغصوب واستولى عليه بان اعاره الغاصب فهو ايضا ضامن مقتضى عموم اليد [illegible] لو تعاقبت الايدي
[illegible] سواء كانت الايادي كلها غصبا او بعضها غصبا والاخر غير غصب بعنوان العارية او الوديعة [illegible] وهكذا فعموم الرواية حاكم
بضمان الكل [illegible] قلت [illegible] لو غصب الشخص [illegible] واعاره [illegible] مقتضى اليد الضمان بالنسبة الى المستعير وهذا ينافي عكس القاعدة المذكورة
[illegible] ان ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ومقتضى القاعدة العكسية عدم الضمان الى المستعير لان في صحيح الاستعارة
[illegible] قلت [illegible] عدم ضمان المستعير من حيث الاستعارة هو ان لا يكون عليه
[illegible] بالنسبة الى المعير [illegible] فان المستعير [illegible] الذي هو الغاصب [illegible] عليه بالنسبة الى الغاصب وانما الضمان الثابت عليه
[illegible] بالنسبة الى المالك [illegible] الضمان [illegible] فلا تناقض بين القاعدتين فان قلت
[illegible] مقتضى التعميم المذكور في اليد [illegible] الايادي المتعاقبة [illegible] الغصب [illegible] على المغصوب الايادي
المتعددة فمقتضى ضمان كون الشيء الواحد ذا اعواض متعددة وهذا كما ترى والجواب عنه بان ضمان الكل انما يكون على البدلية من قبيل الواجب
المخير [illegible] اولا فلكونه خلاف ظاهر [illegible] الظاهر من اليد وعمومها هو كون الكل [illegible] على الاستقلال [illegible] ثانيا فلمنافاة
البدلية والقول باستقرار الضمان بالنسبة الى من تلف عنده الضمان وهو التالف [illegible] ثالثا فلعدم صحة البدلية بالنسبة الى ابتداء اليد فان من
استولى اولا وابتداء على المال فهو ضامن يقينا مستقلا من دون البدلية ثم بعد تعاقب الايادي [illegible] البدلية [illegible] التغير والاستقلال
الثابت اولا [illegible] الجواب عنه بان ضمان الكل انما يكون على سبيل الاسقاط بمعنى كون الكل ضامنا ورفع الضمان باداء البعض نظير
الواجب الكفائي [illegible] الوجوه الثلثة المذكورة الواردة على الجواب الاول فالظاهر ان الضمان التنجيزي بالنسبة الى الكل لو تلف
المال وعدم اسقاط اداء البعض ضمان الاخرين واستقرار الضمان على التالف [illegible] ساقطا بفعل غيره الاداء و[illegible] الضمان
التنجيزي بالنسبة الى اليد المبتدئة [illegible] يسقط بفعل سائر الايادي [illegible] الجوابين المذكورين [illegible] ان قضية الضمان في الايادي
المتعاقبة يكون بالنسبة الى من استقر عليه الضمان [illegible] بالنسبة الى البواقي فلا ضمان حقيقة [illegible] ان يطالب منهم [illegible] بالنسبة اليهم لا شيء
الا [illegible] فلا يلزم الجمع بين الاعواض ولا الخروج عن مقتضى اليد [illegible] الشيء الواحد [illegible] مقتضى اليد بالنسبة الى [illegible] استقر
عليه الضمان [illegible] واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد [illegible] الحقيقة والمجاز [illegible] المنافات [illegible] انه يجوز الابراء
[illegible] والحوالة [illegible] بالنسبة الى [illegible] اليد على المال [illegible] لا يعد اشتغال ذمتهم [illegible]
[illegible] كالاخير [illegible] انه [illegible] بالنسبة الى [illegible] عليه الضمان [illegible] لو اراد المالك ان يجعل
كلا منهم [illegible] الظاهر [illegible] بالنسبة الى الكل [illegible] من دون فرق بينها

استقر عليه الضمان [illegible] ومن لزوم التفكيك واستعمال اللفظ في المعنيين ومن منافاته للصلح والابراء والحوالة وغيرها واقصد من الكلام اجيب
[illegible] الضمان اصلا اذا تعاقبت الايادي وهذا كما ترى خلاف الاجماع للزوم ذهاب المال بغير عوض [illegible] لا يصلح الجواب في الاشكال
[illegible] مقتضى اليد ضمان الكل وهو جواب [illegible] بين الاعواض المتعددة لمال واحد وان احدهم لو ادى سقط عن البواقي والحال ان [illegible]
[illegible] على القاعدة الا ان يقال ان قاعدة اليد [illegible] اقتضائها ولا باس [illegible] الجمع بين الاعواض عقوبة من الشرع [illegible]
يده على المال [illegible] الاسقاط [illegible] فهذا احسن الاجوبة فان قلت [illegible] ثالثا ان مقتضى عموم القاعدة
حيث جعلنا اليد بمعنى الاستيلاء تحقق الضمان بالنسبة الى الحر عينا ومنفعة فلو حبس الشخص حرا الى ان [illegible] وتلف او فات
منافعه فمقتضى القاعدة ضمانه عينا ومنفعة [illegible] انهم قالوا ان الحر لا يدخل تحت اليد قلت [illegible] انه يمكن ان يقال في الجواب ان مرادهم
من قولهم الحر لا يدخل تحت قاعدة اليد التي هي دليل الضمان لانه لا يدخل تحت الاستيلاء ضرورة دخوله تحته [illegible] استيلاء عليه للضمان
بالنسبة اليه بقرينة الغاية وهي قوله حتى تؤدي [illegible] الظاهر من الاداء هو الاداء الى صاحبه وهذا يجري بالنسبة الى المملوك فقط لان [illegible]
دون الحر [illegible] القاعدة [illegible] الغاية هو انه على المستولي على المملوك ضمان هذا المملوك الذي اخذه [illegible] حتى يؤديه
الى صاحبه فلا اشكال ولا تناقض [illegible] فان قلت [illegible] رابعا انه قد يكون الاستيلاء من شخص واحد وقد يكون من شخصين على سبيل
الاشاعة [illegible] استيلاء كل منهما [illegible] لانصف [illegible] لعدم تعقل النصفية بالنسبة الى الاستيلاء [illegible] الملكية بالاشاعة
بانه لا يكون كل واحد منهما [illegible] النصف المعين لان المفروض الاشاعة وعدم التعيين ولا النصف المبهم لعدم تعقل [illegible] وعدم تعلق
الملكية بالمبهم ولا النصف [illegible] لا وجود له [illegible] بل [illegible] الملكية الناقصة كذا في الجواهر [illegible]
الاستيلاء من شخصين على [illegible] التركيب بمعنى ان كل واحد منهما مستول مع الاخر [illegible] المال بحيث لولا الاخر لاستولى [illegible]
في غصب دار او غيرها لو كان الشخصان [illegible] على [illegible] على الانفراد لم يقدر واحد منهما على الغصب [illegible] الاستيلاء هنا مركب
والفرق بين هذه الصورة [illegible] على الاشاعة [illegible] الا انه ليس له منع الاخر في هذه الصورة ليس لاحد منهما
ان يتصرف الا ان [illegible] الاخر وقد يكون الاستيلاء مركبا [illegible] مثل الصورة الثالثة الا ان [illegible]
صور اربع لا كلام في اقتضاء اليد الضمان في الصورة الاولى كما انه لا كلام فيه في الصورة الثانية و[illegible] الا ان الضمان
فيها يكون بالتنصيف وانما الاشكال في رابع الصور لانه [illegible] اقتضاء اليد الضمان [illegible] القول [illegible] المفروض
عدم [illegible] الاستيلاء وان بعدمه [illegible] تفويت المال المحترم من غير عوض [illegible] في ذلك قلت [illegible] ان الكلام من حيث
قاعدة اليد [illegible] الا ان نقول [illegible] الضمان [illegible] النصف بقاعدة لا ضرر [illegible] ان يكون مدركا للقاعدة [illegible]
هو قاعدة احترام مال المسلم [illegible] لو [illegible] العقد [illegible] الاخذ [illegible] الضمان [illegible]
المحترم [illegible] الحكمة [illegible] قدم على ضرره [illegible] احترام [illegible] انه اقدم على العوض [illegible]
[illegible] فتمام الكلام في مدرك القاعدة واما الكلام في المقام الثالث [illegible] موارده [illegible]
[illegible] في مباحث العقود واما الكلام في القاعدة السلبية من القاعدة المذكورة [illegible]

لا يضمن بفاسده فهو ايضا يقع في مقامات [illegible] الاول في معنى الفاظ فقد عرفته نظرا الى ما عرفت في طرد القاعدة فان الفاظ القاعدة
العكسية بعينها الفاظ القاعدة الطردية [illegible] لا يحتاج الى البيان [illegible] الاصل بين القاعدتين ليس الا الايجاب والسلب
[illegible] من حيث هو عقد مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه لا يقتضي الضمان في صحيحه [illegible] في فاسده [illegible] العارية والوديعة الفاسدة
والرهن الفاسد والاجارة الفاسدة وامثالها [illegible] لا يقتضي الضمان في صحيحها لا يقتضي الضمان في فاسده [illegible] بالنسبة الى بعض المقامات
منها ما ذكروا في الاجارة الفاسدة انه اذا تلفت العين المستأجرة [illegible] جماعة منهم الشهيد [illegible] في [illegible] والجواهر
[illegible] ان المقوم [illegible] في مثله [illegible] الضمان [illegible] على اليد [illegible] الشهيد [illegible] الحكم بالضمان
[illegible] القاعدة [illegible] لان مقتضى اليد وان كان الضمان الا ان مقتضى هذه القاعدة عدمه لان في صحيح الاجارة بالنسبة
الى العين المستأجرة اذا تلفت [illegible] وفيه اشكال ولكن نقول [illegible] معارضة في المقام لهذه القاعدة [illegible] كل عقد يقتضي
الضمان في مورده [illegible] يقتضي الضمان في مورده في فاسده وكذا كل عقد لا يقتضي [illegible] مورد عقد الاجارة المنفعة لا العين فالعين ليست
مورده فلا مدخلية للقاعدة فلا يضمن بالنسبة الى العين المستأجرة [illegible] فان قلت [illegible] بضمان العين
المستأجرة في الاجارة الصحيحة اذا تلفت لقاعدة اليد [illegible] قلت لان العين في الاجارة الصحيحة امانة في يد المستأجر
ولا ضمان في الامانات [illegible] اليد [illegible] مثله في الفاسدة [illegible] ان العين [illegible] امانة [illegible] بعدم [illegible] بعد فساد الاجارة
فان الاذن [illegible] من قبل عقد الاجارة [illegible] فلا اذن [illegible] ومنها ما قالوا في
[illegible] لو استعار [illegible] عن غيره فقالوا [illegible] المثل او القيمة لانه بالاخذ يجب عليه الحل اذ المحرم لا يجوز له [illegible]
[illegible] المستعار [illegible] الضمان [illegible] في صحيح الاستعارة لا ضمان فكيف التوفيق قلت [illegible] الحكم بالضمان [illegible] الاتلاف لا
التلف [illegible] في صحيح الاستعارة [illegible] اذا [illegible] المستعير [illegible] من دون ان يتلفه المستعير وكذا في فاسده [illegible] اذا اتلف المستعير [illegible]
الاستعارة [illegible] الحرم [illegible] المقام لا تلف [illegible] المحرم [illegible]
[illegible] ومنها [illegible] في البيع الصحيح [illegible] بالنسبة الى [illegible] المبيع [illegible] لان [illegible]
[illegible] بالنسبة الى العين دون المنفعة [illegible] القاعدة عدم الضمان بالنسبة الى المنفعة [illegible] البيع الفاسد [illegible]
انهم حكموا بالضمان [illegible] قلت [illegible] قد عرفت مرارا ان معنى الضمان هو [illegible] العقد وعدم اقتضائه
[illegible] مورده [illegible] في البيع ليست مورد العقد [illegible] مورد عقد البيع هو العين [illegible] كالاجارة
فالحكم بالضمان هنا لا مدخلية له بالنسبة الى [illegible] ولا يوجب نقضا عليها المقام الثاني في مدرك [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] الاولوية [illegible] العقد الصحيح [illegible]
[illegible] بالاولوية لا يقتضي الضمان [illegible] العقد [illegible] الضمان لاجل
[illegible] العقد [illegible] الضمان [illegible] بالنسبة الى العقد [illegible]
[illegible] والقبض [illegible] يوجب الضمان [illegible] العقد الصحيح [illegible]

لا يقتضي الضمان فالفاسد بطريق اولى لانه لا اقتضاء للعقد من حيث هو عقد صحيحا كان او فاسدا للضمان وثانيا انه ان قررت الاولوية بتقرير
آخر بان قلت بعد ما كان المعقود عليه في العقد الصحيح ماذونا فيه بالنسبة الى غير المالك مستعيرا كان او مرتهنا او غيرهما فيكون امانة ولذلك
لا ضمان بالنسبة اليه في العقد الفاسد بطريق اولى ففيه ان الاولوية ح بالعكس اي في امضاء الشارع يكون امانة ولا ضمان وفي الفاسد
لا امانة ولا اذن فالضمان كما لا يخفى بل يمكن ان يق ان مقتضى عموم اليد الضمان في كل ما يتحقق الاستيلاء سواء فيه العقد الصحيح والفاسد خرج
الموارد الصحيحة من العقود التي لا ضمان فيها بالدليل بقي الباقي تحت القاعدة فكل عقد فاسد سواء كان في صحيحه الضمان ام لا يوجب الضمان لعموم
قاعدة اليد لكن يمكن ان يق ان الدليل لان قام على خروج خصوص الموارد الصحيحة من بعض العقود كالعارية والوديعة والرهن ونحوها عن
القاعدة ولان قام على خروج كل ما اقدم المالك فيه على عدم العوض عن القاعدة فان قلت بالاول فالظاهر كما قلت من اقتضاء العقد
الضمان مطلقا وان قلت بالثاني فقاعدة ما لا يضمن تامة لانها تقتضي بان في العقود التي اقدم المالك فيها على عدم العوض صحيحها
وفاسدها سيان من هذه الجهة ما لا يضمن في صحيحه لا يضمن في فاسده والحق هو الاخير لقيام الاجماع على الخروج بهذا الطريق ما نقل عن العلامة
في التمام وبهذا هو المدرك لها ولا الثالث ان ذكر الموارد فقد ظهر لك في طي ما ذكرنا وعليك باستنباط ما لم نذكر بقي شيء وهو انه
بناء على الاستقراء في الموارد التي ثبت ضمان المثل او القيمة لتعذر على تقدير تلف العين تحت يد كل من ذكر يجب رد العين على فرض
بقائه فانه بالاستقراء وجدنا التلازم بين الحكمين اي ضمان المثل او القيمة في صورة التلف ورد العين في صورة بقائها فالبناء
على هذا الاستقراء يجب رد العين المقبوضة بالعقد الفاسد في صورة بقائها لانه ثبت ضمان مثلها او قيمتها في صورة التلف وهذا لا كلام
ما لا اشكال فيه وانما الاشكال فيما اذا توقف رد العين في صورة بقائها على صرف مال كثير ومؤنة كثيرة كان يكون العين في بلاد نائية
فهل يجب صرف المال الكثير مقدمة بالغا ما بلغ او لا بد من تقييد في وجوب الرد على ما اذا لم يستلزم الرد الضرر العظيم الذي كان خارجا عن
المتعارف تبنى المسألة على ان وجوب الرد مطلق او مشروط فان قلنا بالاول فالاول وان قلنا بالثاني فالثاني فنقول ان مطلقية وجوب الرد ح
او مشروطيته مبتنية على الاصل فما ثبت وجوبه الاطلاق او الاشتراط وقد حققنا في الاصول في مسألة مقدمة الواجب ان الامر يختلف
بالنسبة الى اختلاف دليل الوجوب فان ثبت الوجوب بالدليل اللفظي فالاصل الاطلاق وان كان دليل الوجوب امرا لبيا كالاجماع ونحوه
فالاصل الاشتراط كما حكي قد حقق في الاصول تفصيله وقد بقي في المقام ان الدليل المثبت لوجوب الرد لفظي تقريبا ان الماخوذ بالعقد
الفاسد امانة في يد الاخذ وان الله سبحانه قد امر باداء الامانات الى اهلها فدليل رد الامانة لفظي وهو قوله سبحانه لكن انت خبير بتطرق الكلام اولا
فلعدم تسليم كونه امانة لان الامانة موضوع عرفي ماخوذ بعنوان الحفظ وما نحن فيه انما هو بعنوان العوضية واين هذه من تلك واما ثانيا فلانا
سلمنا كونه امانة الا ان اطلاق رد الامانات الى اهلها ينصرف الى الرد الذي لا يستلزم ضررا خارجا عن المتعارف فلا اطلاق للمذكور هنا فرجع
وح المقرر في الاصول ان من شرائط التمسك بالاطلاق ان يكون واردا مورد حكم اخر وان لا يكون له فرد شايع وكلاهما فلا اطلاق المذكور
معارض بقاعدة لا ضرر والتعارض بينهما تعارض العامين من وجه وقد قرر في محله كل ما تعارض لا ضرر مع قاعدة اخرى فالحكم لقاعدة لا ضرر
هذا لو قلنا ان الدليل الدال على وجوب الرد لفظي واما اذا قلنا بانه غير لفظي فالاصل الاشتراط كما لا يخفى

نعم

العين عند كان الولي تحتها لكي يحفظ لحيلولة الغاصب بينه وبين الولي بوجوب الضمان . وفيه ان الاحالة تقتضي ضمان الحيلولة فيما اذا كان

العين عند كان الولي تحتها لكي يحفظ لحيلولة الغاصب بينه وبين الولي بوجوب الضمان . وفيه ان الاحالة تقتضي ضمان الحيلولة فيما اذا كان

[illegible]

مصباح في تحقيق ما قد اشتهر بين الفقهاء حتى صار من المسلمات عندهم من ان الاصل في العقود اللزوم فالجواز فيها يحتاج الى دليل

قد اشتهر بين الفقهاء حيث صار من المسلمات عندهم ان الاصل في العقود اللزوم فالجواز فيها يحتاج الى الدليل ولا ريب في كون ذلك قاعدة مسلمة عندهم الا ان الكلام في مدركها فتحقيق الكلام في هذا المرام يقتضي رسم مقامات الاول في بيان اقتضاء الاصول الفقاهية في العقود بالنسبة الى اللزوم وعدمه الثاني في بيان اقتضاء الاصول الفقاهية في العقود بالنسبة الى الصحة وعدمها الثالث في بيان اقتضاء الاصول الاجتهادية بالنسبة الى الصحة وعدمها الرابع في اقتضاء الاصول الاجتهادية بالنسبة الى اللزوم وعدمه اما المقام الاول فلا شك ولا ريب ان مقتضى الاصل الاولي عدم لزوم عقد من العقود لان تاثير العقد في اللزوم مقتضى الاصل عدمه واما المقام الثاني فمقتضى الاصل الاولي الفساد كما صرح به الاصحاب وهذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال في ان الصحة والفساد هل هما من الاحكام المجعولة من الشارع بجعل مستقل ام من الامور العقلية بمعنى انه بعد تحقق السبب وهو النقل مثلا يترتب عليه الصحة او الفساد قهرا بالتلازم العقلي ام لا بد ان يكون ترتب الصحة او الفساد عليه بجعل الشارع احتمالان اقربهما الثاني وتفصيل ذلك لا يسع المقام [illegible] لقولهم ان الاصل في العقود الفساد الا ان يقال ان مرادهم من اصالة الفساد هنا عدم الامضاء وعدم الاعتراف من الشارع وعدم ترتب الاثر فيندفع الاشكال واما المقام الثالث فاما ان يكون الشك في الحكم الشرعي بالنسبة الى العقود او في الموضوع المستنبط كان يشك في صحة الوقف بدون قصد القربة مثلا او عدمها او صحة بيع الصرف من دون القبض وعدمها مع قطع النظر عن عمومات البيع والوقف او في الموضوع الصرف كان يعلم ان معاملة الفلاني اذا وقعت بهذه الكيفية فلا يجوز واذا وقعت بهذه الكيفية فاسدة ويشك في كيفية الوقوع اما الصورة الاولى فقد يقال ان مقتضى الاصل الاجتهادي الصحة لوجوه الاول قوله الناس مسلطون على اموالهم والاحتمال الثالث في الرواية بيان الاستدلال ان في معنى الرواية احتمالات اربع الاول ان يكون معناها تسلط الناس في اموالهم وتصرفهم لها على النحو المقررة الشرعية والطرق المتداولة بين الناس التي امضاها الشارع الثاني ان يكون معناها تسلط الناس على كل اموالهم وشربها وبيعها مثلا مع بقاء المال على حاله دون النقل واما له المكثر عنها الثالث ان يكون معناها تسلط الناس على اموالهم باي نحو شاؤوا واما ارادوا ولو بنقل ما لهم وانا له مكلفين عن اموالهم بالعقود [illegible] او المتداولة التي امضاها الشارع فيكون الرواية [illegible] الرابع ان يكون معناها تسلط الناس على اموالهم بالامور المقررة عند العرف والمتعارفة عندهم [illegible] الاحتمالات فنقول مفاد الرواية على الاحتمال الثالث

معه بكل عقد شك في صحته فيتم الاستدلال بالرواية على اثبات الاصل في المسئلة ويؤيد ذلك تمسك الاصحاب
في اثبات الاسقاط في الشروط بقوله الناس مسلطون على اموالهم مع علمنا بان الاسقاط في الاسباب الشرعية
فلو لم تكن الرواية مشرعة للاسباب لم يمكن التمسك بها في ذلك فان قلت الاحتمال الثالث باطل قطعا لضرورة
بطلان البيع بالمنابذة وبيع الحصاة وامثالهما ولا تسلط لاحد على نقل ماله باشغال هذه الامور فلا يبقى بها
اصالة الصحة في جميع العقود قلت بعد تسليم بطلان الثالث نستدل بها على اثبات الاصل بالاحتمال الرابع
اذ المفروض ان معنى الرواية تسلط الناس على التصرف في اموالهم بالامور المتعارفة عند اهل العرف والمتعارف نوعها
عندهم فح نقول اذا شك في صحة عقد الوقف بدون قصد القربة مثلا فمقتضى الاصل الصحة لان نوع الوقف متعارف
عندهم فيتم المطلوب بالاحتمال الرابع فيها ويؤيد ذلك ما ذكرنا من تمسك الاصحاب في اثبات الاسقاط في الشروط
بالرواية الوجه الثاني عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فنحكم بصحة العقد المشكوك صحته بالاصل المستفاد
من الاية الشريفة واما وجه استفادة هذا الاصل من هذه الاية فيظهر بعد بيان امرين الاول ان العقد
اما بمعنى العهد المطلق او بمعنى الربط او بمعنى العهد الموكد كالايجاب والقبول الصادر من الموجب والقابل
عقد على جميع الاحتمالات الثلث لان بناء المعاملات على الشد المرتبط ولا ريب ان معنى الصحة ترتب الاثر على
العقد الصادر من الطرفين فمعنى الاية الشريفة انه يجب عليكم ان ترتبوا الاثر على الشد المرتبط كالاجماع
منهم عليهم فح يصح ان تكون الاية مثبتة للاصل المدعى به الامر الثاني في بيان تفسير الاية فنقول ان في
معنى الاية الشريفة على ما ذكره المفسرون واهل اللغة وجوه الاول ان يكون من العقود مطلق العهود
الالهية بالدليل كما ذكره جمع الثاني ان يكون المراد منها عهود الجاهلية فقط وقد ذهب اليه جمع من المفسرين
الثالث ان يكون المراد منها عهد الله وهذا ايضا مذهب جمع منهم الرابع ان يكون المراد منها
عهد الرحمان ونحوه الى عباده وقد مال اليه جمع منهم الخامس ان يكون المراد منها هو المتعارف بين
الناس في زمن صدور الخطاب كما هو مختار جمع من المفسرين والاوجه من الاحتمالات هو الاول فيشمل جميع العقود
لان العقد قسم من العهد في كل عقد شك في صحته نحكم بها لعموم الاية فالاصل تم المطلوب فان قلت
ان المراد من العقود عهود علي عليه السلام في رواية خاصة فلا مدخلية للاية في صحة العقود قلت اولا ان
الرواية ضعيفة لم يعمل بها فقهاؤنا وثانيا سلمنا ولكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وثالثا سلمنا صحة الرواية ولكن
تفسير بالباطن وكلامنا انما هو في التفسير الظاهر ولا منافاة بينهما ولا ريب ان ظاهر الاية العموم فيتم الاستدلال
فان قلت ان العقود في الاية جمع محلى وهو مفيد للعموم حيث لا عهد وهنا ينصرف الى ما هو المتعارف منها في

زمن الخطاب والمتعارف في زماننا يكشف عن زمان الخطاب لاصالة تشابه الازمان وان كان العموم حقيقة في الاستغراق
لكن المتعارف بين الناس قرينة على صرف العموم عن معناه الحقيقي كقوله جمع الامير الصاغة فان المراد ليس جميع الصاغة
قطعا بل صاغة البلد فيكون الاستغراق عرفيا لا حقيقيا فح كل عقد لم يكن متعارفا في زمن الخطاب وشك في صحته
لا يكون مشمولا للاية فلا دليل على كلية القاعدة قلت قد قرر في محله ان الجمع المحلى عمومه استغراق ولا شبهة
ان الاستغراق افرادي فح لو اردت من الافراد جميع الافراد النادرة والشايعة فيثبت المدعى ولو اردت
منها الافراد الشايعة خاصة يلزم خروج الافراد النادرة من النوع الشايع عن مدلول الاية مع ان محل استدلال
الاصحاب بالاية الشريفة انما هو في الافراد النادرة من النوع الشايع فالتخصيص بالافراد الشايعة مستلزم
لبطلان تمسك الاصحاب بالاية في الافراد النادرة وهذا باطل فحمل العقود على المتعارف منها في زمن الخطاب لا يضر
لم ولا في تمسك الاستدلال بالاية لان يكون الفرد نادرا من النوع او الفرد من النوع الشايع اللهم الا ان يقال ان في نظر اهل
العرف يطلق العقد على البيع والصلح والاجارة والوقف وامثالها ولا فرق عندهم بين قوله تعالى اوفوا بالعقود وبين
قوله اوفوا بالبيع والصلح والاجارة والوقف فانه علق الحكم على الطبيعة السارية فيشمل الافراد الشايعة والنادرة
دون النوع النادر فانه لا يصدق عليه اسم ولكن حيث انه لا يفاد الاية والمراد منها جميع العقود فتحمل الافراد
النادرة ايضا فالتفكيك باطل فندعى ان انصراف العقود الى العقود المتعارفة في زمان الخطاب ايضا باطل فان قلت
فان قلت الاية انما هي في سورة المائدة فكل عقد كان قبل هذه السورة وهذه الاية فشمله العموم واما
العقود التي صدرت بعدها فلا تشملها لانه لم يكن حين الخطاب فيحتمل ذكر العقود التي كانت قبل الاية بعنوان
سابقة على العموم فيصير معنى قوله اوفوا بالعقود اي العقود السابقة فلا تشمل الاية قلت الجواب عن ذلك
من وجوه الاول ان قرينة سبق الذكر مسلمة فيما لو كان المخاطب عالما بالسبق حال الخطاب واما اذا لم
يكن عالما بانه سبق عهود قبل الاية كان يقول اغسل الثوب الفلاني والفلاني واكنس البيت الفلاني والفلاني
ثم قال اغسل الثوب الا ثواب والا كنس البيوت فالمخاطب اذا كان عالما بالسبق فبعد قوله اغسل الاثواب
يعلم ان مراد الامر هو غسل الاثواب السابقة لا مطلقا خصوصا اذا قلنا بشمول الخطاب للغائبين والمعدومين
على قول ضعيف كيف يصير السبق موجبا للانصراف وقرينة على ارادة السابق دون اللاحق فنقول ان ذلك
انما هو فيما اذا اتحد العهود السابقة في الحكم كان يكون الحكم السابق هو قوله اغسل الثوب وهو غسل الثوب
مثلا واما اذا اختلفت في الحكم كان يقول اغسل الثوب الفلاني واكنس البيت الفلاني واكرم الشخص
الفلاني ثم يقول اغسل الاثواب لا يصير السبق هنا صارفا وستعلم ان هذا القبيل اذ العهود السابقة
بعضها متضمن للتمليك كقوله تعالى احل الله البيع وبعضها متضمن للوجوب وبعضها متضمن للاباحة وبعضها

متضمن للاستحباب فالاحكام السابقة ليست متحدة نعم لو يقول اوف بالبيع واوف بالصلح واوف بالاجارة
وامثالها ثم يقول اوفوا بالعقود يكون السبق هنا صارفا وليس على نزاعنا من هذا القبيل فان قلت
لو حمل الاية على العموم تصير بالنسبة الى العقود السابقة موكدة وبالنسبة الى اللاحقة مؤسسة فيلزم استعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد وهذا باطل فلا بد من حمل الاية اما على التاكيد الصرف او التاسيس الصرف فاذا ثبت عدم حمل
على العموم قلت ان وهن هذا الاشكال واضح من وجهين احدهما ان سورة المائدة انما نزلت اخر القران
ولعل كل العقود سابقة عليها ولم يلحق عليها عقد حتى تكون الاية بالنسبة الى السابقة تاكيدا وبالنسبة
الى اللاحقة تاسيسا وثانيهما ان بطلان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد انما هو لاجل منافاته لقيد الوحدة لان
في استعمال اللفظ في المعنى لا بد من ملاحظة الوحدة فيه فاذا استعمل اللفظ في المعنيين دفعة واحدة يلزم ان يكون
مستعملا اللفظ في هذا المعنى مع قيد الوحدة وفي ذلك المعنى مع قيد الوحدة وفيهما معا وهذا تناقض ولا نظير له كما في الا
وانا مسئلتنا ليست من هذا القبيل بل من قبيل استعمال العموم في معناه الحقيقي مع شمول بعض الافراد الشايعة ولا ضير في ذلك
ولا تناقض بل مثل ذلك كثير الدوران في الالفاظ فان قلت ان الاستدلال بالاية في اثبات اصالة الصحة بالنسبة
الى جميع العقود مستلزم للدور وهو باطل بيانه ان العقود فسرت بالعهود الموثقة والموكدة والعقود التي باليد موثقيتها
موقوفة على ثبوت صحتها ولزومها فالحكم بصحة العقد نلزم منه لم يكن صدق مختلف الموثقية وصحتها ولزومها موقوف على
كونها موثقة وذلك دور قلت اولا ان موثقية العهود لا تتوقف على صحتها شرعا بل يكفي في تحقق موثقيتها
وقوعها من الجانبين وقد ذكر اهل اللغة منها المعرفة الفرق بين العهد المطلق والعهد الموثق وقالوا ان العقد لو تحقق من طرف
واحد فهو العهد المطلق ولو تحقق من طرفين فهو العهد الموثق فظهر ان العهد ما يقع من طرف واحد والعقد
ما يقع من الطرفين فموثقية العهود موقوفة على تحققها ووقوعها من الجانبين لا على الصحة حتى يلزم الدور وثانيا
ان العهد يتحقق بالاحكام دون العقد فانه يجب فيه الالفاظ الخاصة لا يتحقق العقود بالالفاظ الخاصة فقرر كتابه
ولا نعني بالتوثيق الا التاكيد فلتحقق ان توثيق العهود موقوف على تلفظها بالالفاظ الخاصة التي هي موكدة ولا نعني بالتوثيق
الا التاكيد فتحقق ان توثيق العهود الموثقة قد خصت بالعقود التي بين الناس فتحقق ما ذكرنا ان الاصل في العقود
الصحة في صورة الشك الوجه الثالث عموم قوله المؤمنون عند شروطهم والمراد من الشرط هو الالتزام اي عند
التزاماتهم والتزاماتهم ولا شبهة ان في العقود ايضا التزام والتزام فيجب الوفاء بالتزاماتهم وترتب الاثر الالتزام
على هذه الالتزامات وقد قلنا ان المراد من الصحة ترتب الاثر على العقد فالحكم في العقود واما الايقاعات
فيمكن ان يستدل لها باصالة الصحة فيها المستفادة من الوجه الثالث فان في الايقاع ايضا التزام والتزام ويمكن استفادة
ذلك من الوجه الثاني ايضا بناء على كون المراد من العقد هو العهد المطلق دون الموثق ولا شبهة ان الايقاعات من العقود

بيانه فاذا قلنا ان العهد المطلق ما يحصل من طرف واحد ولو بالالهام الطبيعي واما الصورة الثانية فهو ان يكون الشك في الحكم الشرعي
بالنسبة الى الموضوع الصرف فيكون الاصل فيه الصحة اوعدمها وجهان الاول ان نقول باصالة الصحة المستفادة
من عموم اوفوا بالعقود فان معنى الاية انه يجب الوفاء بكل عقد الا ما علم فساده فحال فرضنا ان العقد وقع قطعا ولا نعلم
فساده فالاصل صحته الثاني ان نقول ان مرجع هذه المسئلة على القولين في المسئلة الاصولية بانه لو شك في فرد
انه داخل في المستثنى او في المستثنى منه كان يقول مثلا اكرم العلماء الا الطوال فراى المامور عالما وشك في انه
هل داخل في الطوال حتى لا يجب اكرامه ام لا حتى يجب اكرامه فالكلام هناك ثابت ولعل الاقوى ان كان داخلا في المستثنى منه
كما هو ظاهر بناء العرف فيجب اكرامه لانه شك في عروض المانع فالاصل عدمه لان المقتضي موجود وهو العلم فح الحكم باصالة
الصحة في الفرد المشكوك واضح وتوضيح ذلك بعد طرح المسئلة في الفرد يصير الفرد مجملا فيلاحظ الاصل في اصل المسئلة فان
الاصل دخوله في المستثنى منه فيعمل به وان كان الاصل دخوله في المستثنى فيعمل به فح لا يمكن التمسك باصالة الصحة
هنا وهذا خلاصة الكلام بالنسبة الى الشبهة الموضوعية واما المقام الرابع ففيه مطلبان الاول في انه
هل الاصل في البيع اللزوم ام لا الثاني في انه هل الاصل في جميع العقود والمعاملات اللزوم ام لا وتظهر الثمرة
في المعاطاة فانه بيع لا عقد فبناء على ان الاصل في البيع اللزوم فجوازه يحتاج الى دليل والمبناء على ان الاصل في
العقود اللزوم فلا يحتاج في جوازه الى دليل لانه ليس عقدا حتى يجري فيه الاصل ويحتاج الى دليل يخرج عن تحت
الاصل فنقول في المطلب الاول انه قد ذكر غير واحد من العلماء كالعلامة في القواعد وكره وغيره ان الاصل في البيع اللزوم وقال
العلامة لان وضع البيع على انه يثبت الدوام والاصل الاستصحاب ويخرج من ذلك باموريين ثبوت الخيار وظهور العيب انتهى كلامه في
المرام فيقتضي بيان مراده من الاصل وهو من جامع المقاصد انه المراد من الاصل هنا القاعدة والراجح لان غالب البيوعات
مجرد عن الخيار فالمشكوك يلحق بها ولكن يرد عليه ان الغلبة هنا انما افرادي لو ان في نفي الوجود لا ينتج المطلوب لان اغلب
الافراد فيها الخيار فالخيار موجب لجوازه وعلى الثاني لا يتم لضعف او لكان غلبة الزمان في لا ينفع فيما لو شك في فرد
وثانيا بيان فسخ تفسير العلامة به الاصل بالاستصحاب وكيف كان فالاصل بهذا المعنى ليس مراد العلامة ويتمكن ان يراد
منه القاعدة من عمومات اللزوم وهذا حسن في غير كلام العلامة لانه بين مراده بان الاصل هنا بمعنى الاستصحاب وكلامنا انما
هو في تفسير قول العلامة وقال العلامة في بعض اخر ان المراد منه الاستصحاب لان بعد ثبوت صحة البيع
والنقل والانتقال فالاستصحاب يقتضي بقاء النقل والاثر المترتب على البيع ويحتمل ان يكون المراد من الاصل
معناه اللغوي بمعنى المبنى لان مبنى البيع على اللزوم فان قلت ان جميع البيوع منها الخيار وثبوت الخيار
معناه جواز الرجوع ولا فرق في ذلك بين البيع والهبة في ذلك ولا شبهة ان اصالة اللزوم منافية للخيار فكيف يمكن
ان يقال ان الاصل في البيع اللزوم قلت ان جواز الرجوع في البيع بسبب الخيار ليس داخلا في ماهية البيع

لان بناه على اللزوم بل الخيار انما هو امر زائد بلا مدخلية له في اصل البيع و ينفك عنه باسقاط و غيره بخلاف الهبة فان جواز
الرجوع فيها داخل في ماهيتها و لا ينفك عنها باسقاط و نحوه لانه مجعول من الشارع و حكم شرعي لا ينفك عن المجعول فيه فالاحتمال
الرابع قوي الا انه ينافي التفسير قول العلامة [illegible] ذلك ما علم انه لا يرد على كلام العلامة [illegible] من هذا الاصل
بان ثبوت الخيار و ظهور العيب [illegible] ظهور العيب سبب [illegible] مع انه سبب في ثبوت
الخيار الملتزم للتزلزل [illegible] ذلك من قبيل ذكر الخاص بعد العام و عطف الخاص على العام [illegible]
منه غير جيد لان قوله و ظهور العيب عطف على نفي الخيار لا على سببه مع انه ليس بخيار و لا فرد من افراد الخيار بل
سبب من اسبابه فلا وجه للعطف في قوله فان قلت ان مراد العلامة من الخيار هو الخيار المجعول من الشارع كخيار
المجلس و من المتبايعين كخيار الشرط و الاشتراط و اما ظهور العيب فان كان موجبا للخيار الا انه ليس مجعولا حاصلا من قبل
الشارع و لا من قبل المتبايعين بل هو موجب الخيار بدليل لا ضرر و لا ضرار فمراده من [illegible] الايراد
قلت ان هذا التوجيه مع بعده يرد عليه ان الغبن ايضا كذلك فانه سبب الخيار بدليل لا ضرر [illegible]

[illegible]

على الغالب لا نفرغ البائع غافل عن وجود المندوحة نعم لو لم يكن مكرها بل قصد المعنى من اللفظ فتعقب الرضا ح لا ينفع
ولا يوجب وليس هذا لحكم بالكره بل لو صدر العقد لا عن اختيار بدون قصد المعنى ثم رضي لا يتم بخلاف رضا المكره المتعقب واما
المدرك بالنسبة الى الاحتمال الثاني اى الاركان بحيث لو لم يقصد المتعاقدين او العوضين لم يتحقق العقد فالظاهر ان ما
استند اليه في الاحتمال الاول جار هنا فان العمومات لا تنصرف الى هذا العقد مضافا الى امكان الاستدلال بقوله انما
الاعمال بالنيات فان معنى الرواية ان النية شرط في تحقق الشيء فان قلت ان المراد منها نية القربة لا النية
المطلق فان الاصحاب استدلوا بهذه الرواية في مقام اشتراط قصد القربة قلت ان النية ليست حقيقة شرعية
في قصد التقرب وليس المراد منها نية التقرب بل المراد منها في الرواية انما هو بعينه شرعي في الكل لاجل في العبادات
القربة وفي المعاملات النقل والانتقال واما بالنسبة الى الاحتمال الثالث بان يكون المراد ترتب الحكم على
العقد كخيار المجلس ان قصد العاقد والا فلا فالحق ان هذا الاحتمال لا مدرك له ولا دليل عليه بل هو خلاف الظاهر
بل الادلة على خلافه منها الاطلاق وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا قصد العاقد ام لم يقصد ومنها السيرة فان
سيرة العقلاء ترتب الاحكام على العقد بعد تحققه سواء كان قاصدا ام لا مضافا الى ان الظاهر من العبارة كون القصد ح
مقومات العقد واما الحكم وقصده لا مدخلية له في العقد فان قصد الحكم ليس من مقومات العقد فان العقد هو الايجاب
والقبول مع قصدهما واما بالنسبة الى الاحتمال الرابع اى كون المراد منها ان ما قصد يقع في العقد ويقع العقد عليه فالعقد
مؤثر فيه فنقول ان القيود التي تقع في العقد على اقسام منها بالنسبة الى احكام العقد المترتب عليه قصدها
ام لم يقصده كالعقد بثبوت خيار المجلس فلا ريب في ثبوت الحكم لكن لا من جهة العقد بل من جهة اصل الشرع ومنها
بالنسبة الى الاحكام العرفية التي لو لم يقصد عدم ترتبها لكان مترتبا على العقد كان يقصد عدم ترتب الخيار وعدم الخيار
في العقد ومنها بالنسبة الى الاحكام الوجودية التي لو لم يقصد ترتبها عليه لا يترتب كثبوت النفقة في النكاح المنقطع
والارث فيه فالصورتان الاخيرتان اما ان يكون التقصير فيها شفاها مظهرا بالالفاظ او لا بل بمجرد البناء والتواطؤ
قبل العقد او حين العقد بحيث وقع العقد عليه او بعده فان كان من قبيل البناء وكان من قبيل الشروط لا يؤثر
سواء كان قبل العقد او بعده وان لم يكن من قبيل الشروط فان كانتا الصورتين خارجتان من ... فان الحاصل حكم
باشتراطها ولكن نذكر بعض صورها فنقول انما لا تأثير للقصد فيه الا اذا كان التواطؤ حين العقد بحيث وقع
العقد عليه في كل الصور لعموم اوفوا فان قلت ... الكلام ... زعم كون المظهر
والكاشف كلاميا ولفظيا في البناء وان كان حين العقد ووقع العقد عليه من جهة انه لا كاشف للقصد حال الانشاء
لا تأثير له قلت ان معنى الرواية ليس حصر التحليل والتحريم بالكلام بل المراد منها ان كل كلام دال على التحليل لا ينفك
عنه ومؤثر فيه وان كان من قبيل الاول فالحق ... المؤمنون عند شروطهم وعموم اوفوا بالعقود بقي الكلام

الكلام فيما لو فرض عدم القصد انه لو صدر العقد ثم ادعى عدم القصد فهل يسمع منه مع يمينه لانه امر باطني لا يعلم الا من
قبله ولان القصد امر حادث والاصل عدمه ام لا لان ظاهر حال العاقد العاقل البالغ القصد في صدور اللفظ منه
وليس ذلك من باب ظواهر الالفاظ بل من باب ظواهر الحال المعتبر عند العقلاء بالادلة الدالة على حجية ظواهر الالفاظ وجهان
اقواهما الثاني لكون ظواهر الحال من الادلة الاجتهادية الواردة على الاصل فيقتضي الظاهر عدم السماع فالاصل وان كان دالا على السماع
الا انه دليل فقاهتي لا يقاوم الاجتهادي الا ان الظاهر عدم السماع في ... مع هذا اشكال وهو انه لو ادعى في الطلاق عدم القصد
قالوا انه ان كانت المطلقة في العدة الرجعية يسمع دعواه مع يمينه وان كانت خارجة عن العدة او كانت في العدة البائنة
لا يسمع مع ان ظاهر الحال على خلافه ومقتضاه عدم الفرق بين الصور الثلاثة الا ان يقال ان التفكيك واصل الحكم لدليل
خاص من نص او اجماع والا فهو على خلاف القاعدة ويمكن ان يكون الحكم على القاعدة والاشكال مندفع لان الزوجة ما دامت
في العدة الرجعية فللزوج سلطنة عليها للادلة الشرعية الدالة على ان المطلقة الرجعية ما دامت في العدة لم تخرج عن
تحت سلطنة الزوج ويده فيكون من قبيل قول ذي اليد على المال ولا ريب ان قول ذي اليد مسموع فيما تحت يده واما بعد
خروجها عن العدة لا سلطنة له عليها وتخرج عن تحت يده وسلطنته ولهذا قالوا انه ان كانت في العدة البائن لم يسمع فالحكم
مختص بما اذا كانت في العدة الرجعية الثالث انه هل يمكن ان يكون المراد من قولهم العقود تابعة للقصود في الاركان
قالوا انه لو دفع زيد مالا ثمنا على ان يكون المبيع لعمرو فقصد انه لعمرو او باع ما له على ان يكون الثمن لزيد او باع الغاصب
مال المغصوب منه على ان يكون الثمن لنفسه يقع العقد فضولا في الاخير والقائل هو فاضل الكركي وجماعة معه في المعاوضة
دخول العوض في مال من يخرج من ماله الثمن وقاعدة المعاوضة تقتضي بطلانه او يقع صحيحا في الاوليين مع ان القاعدة تقتضي
البطلان في الاخير لان ما قصده لم يقع لانهم قالوا يقع فضولا عن المالك ويحتاج الى الاجازة منه وما وقع لم يقصد
فالحكم بالوقوع فضولا على خلاف القاعدة والتفكيك بين الصور الثلاث لا وجه له فهل الحكم بالنسبة الى كل من
الصور الثلاث موافق للقاعدة المذكورة ام لا فنقول يمكن تطبيق كل من الصور الثلاث على القاعدة بوجه في الاخير
وبوجوه ثلاثة في الاوليين اما الاخير فلان الغاصب انما قصد من هذا العقد التوسل الى اكل مال الغير فان مقصوده
ليس النقل حقيقة بل قصده التوسل الى مال الغير فبعد اخذ المال وقع ما قصد فانطبق على القاعدة واما الاوليين
فلانا نقول ان العقود تابعة للقصود الا ما خرج بالدليل ففي الموارد الثلاثة خصصت القاعدة كما حكموا
في باب النكاح بصحته للدليل لو فسد المهر مع ان ما قصده لم يقع وثانيا بامكان جعل ذلك من قبيل التمليك
الضمني في الاوليين كما قالوا في قوله اعتق عبدك عني بعشرة مثلا بذلك فيصير مطابقا للقواعد المعاوضات والقاعدة
المقررة فان دفع ماله على ان يكون ثمنا لعمرو تمليك لماله ضمنا لعمرو فشراء المال للعمرو بعد تمليك فينطبق على
القاعدة في المعاوضة وكذا العقود تابعة للقصود وثالثا بامكان جعل ذلك من قبيل الاباحة دون المعاوضة لا ت

ح حيثما مقابل وجب القضاء. وفيه انه لا ريب في ان المهلكات بالنسبة الى الصغار متفاوتة فلا بد في التفصيل بحملها على الصغار وان المراد انه ما كان ح
الصغير محتاج الى الولي تحمل لكي يحفظ عن مهلكات الغاصب عليه وعلى الولي بوجوب القضاء. وفيه الاحالة لنا الى ... الحيلولة فيما اذا كان

مقصودا للمانع مثلا انتقال ماله الى عمرو بلا عوض كان يمكن وليس مقصوده النقل بالمعاملة فاسدة فتدبر
ما معنى قولهم ان العقد الواحد ينحل الى عقود متعددة فنقول ان الكلام فيها في مقامات الاول في معنى الفاظ
هذه القاعدة الثاني في مدرك هذه القاعدة اما الكلام في الاول فنقول ان المراد من العقد معناه اللغوي اى
العهد وهو اعم من العقد والايقاع فلو طلق امرأتين بطلاق واحد فتبين فساد الطلاق بالنسبة الى احدهما فالطلاق صحيح بالنسبة
الى من لم يتبين الفساد بالنسبة اليه وفاسد بالنسبة الى الاخرى وذكر ما لا ينكر بل من المسلمات عندنا لعدم الفرق في ذكر ما
العقد والايقاع اما لاجل احتمال العقد في معناه اللغوي او باعتبار ان المناط في العقد والايقاع واحد ولا فرق ايضا
في ذكر بين العقود اللازمة والجائزة واما المراد من الانحلال الانحلال التنزيلي الشرعي كما في سائر التنزيلات الشرعية دون جعل
هذا العقد متعددا حقيقيا لكون انشاء من غالبا عن الحكم لا تنزل على احدى الموضوعات التي فيها حكم من الشارع وانما
المراد من العقود المتعددة هي العقود التي في ضمن العقد الواحد فالبيع ينحل الى بيوع متعددة دون بيع واجارة لفهم العرف
واما الكلام في الثاني فنقول انه يدل على هذه القاعدة وجوه الاول ... الاجماع فان هذه العبارة معقد للاجماع الثاني
الاستقراء في احوال العقود والايقاعات بانه ما وجد عقد او ايقاع انه يبطل جزء منها بحيث يبطل الكل الثالث
ان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية فمتى وقعت تؤثر بالنسبة الى الموارد التي لا مانع فيها من التاثير ولا تؤثر
بالنسبة الى الموارد التي فيها مانع من التاثير فان ارتباط ... في المانع بالذي لم مانع ممنوع كاسباب مضافا الى ان الاصل
الاصل عدم الارتباط بصحة احدهما على الاخرى ان لم دليل على عدم الارتباط وهو صحة بيع احدهما منفردا فلو كان مرتبطا لما جاز
بيعهم منفردا فبعد وقوع العقد على المجموع وظهور الفساد في الجزء تكون الشرطية انما تعينه فلا حد عدمها الا انها ليست مجعولات
الاربع بل من مجعولات العرف وقد افقدنا الاربع فلا دلالة للعرف على الارتباط بل يدل على عدم الارتباط فلا اقل
من الشك فالاصل عدمه فان قلت ان ذكر ليس من باب الشركة الشرطية وانما هي من باب الشركة المنفية لانا لا ندري
ان العقد على الكل شامل ... فساد جزء منه لا ودوران الشك في المنفي فلا محل للاصل قلت قد ذكر ... بقاء مقتضي
عموم اوفوا بالعقود ... هذا العقد ... لكن ان صحة الجزء مشروطة في صحة العقد او ان مانع من تأثير هذا
العقد ام لا فالاصل عدم الشرطية ولا اشكال بقي هنا اشكال وهو انه بعد ... في ذكر ... القاعدة القائلة
ان تبعية العقد للقصد فان هذا العقد لو وقع العقد والقصد على المجموع فما وقع لم يقصد لانه وقع على الجزء مع ان قصده وقع
على الكل وما وقع لم يقصد لانه كان قصده بجزء خاصة ومقتضى هذه القاعدة انحلال العقد الى عقود متعددة صحة هذه
المعاملة فبين القاعدتين تدافع وتناف ويمكن دفعه اولا ان العقود تتبع القصود صحيح لكن معناه ان مجموع المبيع في
مقابل مجموع الثمن فقط لا ان معناه انه لو انحل فلم ارض بالبيع بالتبعيض نعم لو شرط ذلك في العقد بان يوقع العقد
على المجموع على وجه الاستغراق ومدخلية الهيئة في البيع بان يكون كل جزء من الثمن في مقابل كل جزء من المثمن بحيث لو انحل

لو اختل في الجزء فلا عقد ولا قصد فهذا خارج عن محل فرضنا فان فرضنا في صورة الاطلاق فبعد بنائنا على ظاهر العبارة لا دلالة لها
على الارتباط ولا على المجموع على وجه الاستغراق ومدخلية الهيئة في البيع بحيث يكون كل جزء من الثمن مقابل كل جزء من المثمن لانه في بيان ... عرفيان
وثانيا ان القصد على قسمين احدهما جزء للعقد والثاني من الدواعي كما لو لم يكن قصده في بيع داره شراء دار الغير فلو باع داره ولم
يبع الغير داره لا اشكال في صحته والقصد في القاعدة من القسم الاول وثالثا سلمنا وقوع العقد على الكل والقصد على استيعاب
الكل ولا يكون النصف في مقابل النصف والربع في مقابل الربع على وجه الاستغراق لكن هنا بعد تبين فساد النصف فنقول
بصحة البيع بالنسبة الى النصف الاخر معللا بان العقد الواحد بمنزلة العقود المتعددة فيثبت في الغير بعدم القول بالفصل
لعلم فانه يحتمل انحلال العقد الواحد الى عقود متعددة فيما اذا قصد الاطلاق لا يحمل الا ما قصد الاستغراق

ح حيثما مقابل وجب القضاء. وفيه انه لا ريب في ان المهلكات بالنسبة الى الصغار متفاوتة فلا بد في التفصيل بحملها على الصغار وان المراد انه ما كان ح
الصغير محتاج الى الولي تحمل لكي يحفظ عن مهلكات الغاصب عليه وعلى الولي بوجوب القضاء. وفيه الاحالة لنا الى ... الحيلولة فيما اذا كان

مسألة في تضمين الغاصب لو اصاب لها حرق او غرق او موت في يد الغاصب من غير [?]

٢٩٢

ولو كان الصبي ولو كان صغيرا لو اصابه حرق او غرق او موت في يد الغاصب اذا كان صغيرا من غير تسبيبه لم يضمنه وقال في كتاب [?] يضمنه
الغاصب اذا كان صغيرا وتلف بسبب كلدغ الحية والعقرب ووقوع الحائط وتحقيق الكلام في المقام بحيث يكشف النقاب
عن المرام يتوقف على رسم مقامين الاول في تلف الحر صغيرا كان او كبيرا بسبب من الاسباب السماوية الاتفاقية او بموت حتف الانف
والطبيعي او بسبب الغاصب من نحو الجناية على نفسه او طرفه مباشرة او تسبيبا الكلام في انه هل يضمنه صغيرا كان او كبيرا
وله صور الاولى في تلفه بالموت الطبيعي من قبل الله والثانية في تلفه بسبب من الاسباب السماوية الاتفاقية من غير استناد
الى الغاصب والثالثة في تلفه بسبب الغاصب بحيث يكون داخلا تحت قاعدة التسبيب والمباشرة بعبارة
اخرى لا يكون [?] لاثبات اليد والحبس والغصب بل يكون من باب الاتفاق كموته بافتراس سبع الدار او لدغ
حية او وقوع [?] عليه اما الاول فسيأتي الكلام فيه في كتاب الجنايات واما الثاني ففي الاولى لا ضمان بالغصب
عينا ولا منفعة للاصل وعدم صدق الغصب والاجماع وهو حجة في المقام وفي الثانية [?] لما ذكر واما في الثالثة
ففيها القولان الاول عدم الضمان مطلقا ولو كان صغيرا وهو المشهور وقول بالتفصيل بينهما بانه ان كان كبيرا فلا ضمان
فيه وان كان صغيرا فعليه الضمان وهو لابي حنيفة وجمع من اصحابنا [?] معللا بانه بسبب الاتلاف وان الصغير لا يستطيع

[illegible]

٢٩٣

ما ذكره الاصحاب بصورة عدم استلزام الحبس التفويت بل الفوات خاصة ونظائر الفرق بين التفويت والفوات فيما لو
حبسه مدة لها اجرة في العرف والعادة فان كان لو لم يحبس لحصلها كان حبسه سببا للتفويت فيضمن وان كان لو لم يحبس لم
يحصل [?] فلم يكن حبسه سببا للتفويت فلا ضمان ومراد الاصحاب من الفوات [?] هذا ربما يستفاد ذكره في العلامة
في كره حيث انه مع تصريحه بما ذكره الاصحاب قال في عنوان البحث منفعة بدن الحر يضمن بالتفويت لا بالفوات وفيه [?]

[illegible]

[illegible]

اما الاولیان فلا ضمان فیهما للاصل والاجماع ولعدم احترامها عندنا نعم لو اخذهما المسلم للتخلیل ففیه خلاف الاول فی عدم [illegible]
بحرمة غصبها والمال هذه [illegible] للاجماع ولقاعدة لکل حق ثابت للغیر کان انا لنا حرام کما حق الاختصاص و
الاولویة التی ثابت لمن اخذها للتخلیل والثالث انه بعد ان یکون هذه المخالفة مع کون العین باقیة هل یجب ردها ام لا
فالظاهر وجوب ردها للغصب عنه لاستصحاب حق الاختصاص الذی ثبت لمن اخذها شرعا فیعد اخذها منه قهرا
یشک فی زواله فلیستصحب فیحکم بوجوب ردها کذا هو لکن اختصاص عین الخمر کان ما دام فی یده وبعد الخروج منها لو قهرا
زال کاختصاص حق الاولویة فی المساجد والمدارس وسایر الاوقاف العامة ممنوعة لانه قیاس مع الفارق لان
حق الاختصاص فی المقام مسبب عن قصد التخلیل او معالجة الامراض وبذل المال بازائها معا لخلاف ما ذکرنا
فانه لا یبذل بازائها المال ولا یحتاج الی القصد بل لو سکن فی موضع من المسجد حق عن النفات وشعور لیس
للغیر ان یخرجه عن مکانه ما دام جالسا هذا کله بالنسبة الی الحکم التکلیفی واما الحکم الوضعی [illegible] فیا فی بیانه
الثالث انه بعد ان تجب هذه المخالفة کیف واتلفها هل یضمن ام لا فالحق عدمه لاستصحاب عدم ملکیتها الذی کان
ثابتا قبل اخذها بنیة التخلیل ولا سبب للغیر وقد الملک لا یصیر ما لیس مملوکا مملوکا حق یترتب علیها الضمان
ولان الضمان فی المثلیات کان بالمثل ولا ریب ان الخمر [illegible] فیما علیه لو کانت مالا فوجب علی الغاصب
ردها بل لا یقال به احد حق الا لکان مع انه قال بالضمان [illegible] کلمة العظمة کان فی الخمر ونلترم هنا انا نقول هل
یلزم علی الغاصب رد الخمر المغصوبة المذکورة لو صار خلا عنده ام لا فالحق وجوب ردها لاستصحاب
حق الاختصاص الذی یوجب ردها قبل التخلیل وبعده بطریق اولی اولا ولعدم المخالف من الاصحاب
والحال هذه ثانیا وهل یقبل قول المسلم لغا رأینا فی یده او داره الخمر بان اخذها للتخلیل
ام لا فالظاهر قبول قوله اذا امکن منهما القضیة حملا لفعل المسلم علی الصحة فبناء علیه لو اتلفها والحال
هذه هل یضمن ام لا فالحق لا لان الضمان علی خلاف الاصل ویقتصر فیه علی ما کان معلوما لنا اینما
علی القول بالضمان فی اصل المسألة کما یقول به الاسکافی ولما بناء علی ما ذکرنا لا ضمان بطریق اولی لا اصالة
حمل فعل المسلم علی الصحة لیست من الاسباب الموجبة للضمان فهل یقبل قول المسلم بعد اهراق الخمر الذی
کانت فی داره بان اخذها للتخلیل ام لا کالو ادعی التالی فی داره فلان مثلا لو بیعوا او اهرقوها
کما کان من الخمر فی داره وبعد ذلک ادعی انه اخذها للتخلیل فالحق عدم قبول قوله لکی یرتفع عنه
التعذیر ویقبل قوله فی المرافعات وغیرها من الاحکام الا انه یکون الحکم عاد کونه معلوما للحاکم او للقصص
من حیث الاخبار المعاشرة التامة وعلی فرضها وجود هذا الشخص کما کان فی زماننا هذا من قبیل کبر کذا

کرد الاخر لا یرتفع عنه ما ذکر لانه یوجب الضمان علی الاخر المعروف علی مرد واما الاخیر تبین وهو ان
الخمر المغصوبة من الکافر سواء کان متجاهرا او متظاهرا او مستترا ففیه احتمالات الاول کون الکافر بقیمته
والمسلم یملک الخمر وهو باطل قطعا واحدا والثانی عدم تملکه الخمر وهو مناف لما ذکره الاصحاب من جعله
بیع الکافر الخمر وصلحه وغیر ذلک من الاحکام والثالث انه لا یملک الکافر المتجاهر الخمر بخلاف المستتر
فانه یملکها والرابع انه یملکها کلاهما وهو الحق لان التجاهر والتظاهر لا یوجب خروجها عن الملکیة بل یوجب
سقوط احترامها الذی قرره الشارع بالنسبة الی الکافر فبناء علیه لو کان الغاصب مسلما فیضمنها عنده
مثلیها لو کان واحدا کما فی [illegible] ان علیه اجماعنا لتعذر الزامه بالمثل شرعا والکافر تحت الذمة
مثلیا واما لکافر فی الزامه بالمثل او القیمة وجهان نظرا الی ان الخمر مثلی یوجب الی اظهاره لان حکم المستحق
والمنع عن ادائه والزامه بعد ذکر بقاء الاستتار ان علمنا شرعا ولذا الحکم بثبوت الخمر فی ذمة احد فی شرع الاسلام کان
ممنوعا ولذا الکفار مکلفون بالفروع بیانه انه کما حرم علی المسلم رد الخمر الی الغیر کذا حرم علی الکافر فیتنع الحکم المثلی لذلک
توجب الانتقال الی القیمة کما لو تعذر المثل فی المثلی ولا ریب ان تعذر الشرعی کتعذر العقلی ونظرا الی انه مال مملوک
للکفار وهو مثلی فیجب رد المثل کما قال القاضی فی احد قولیه ونقل فی کرة عن ابی حنیفة الشهید لکن تحقیق الکلام بحسب
بکشف النقاب عن وجه المرام الذی یجب بعد تسلیم کونه مالا بالاضافة الیهم ولذا الشارع اقرهم علیه ولم یجز معارضتهم
فیه فلا مانع من رد المثل لو لم یکن فی المقام اجماع کما قال صاحب الریاض ولعل هذا اقوی وقال الاکثر انما هو علیه
فی ما کرة اجماعنا هذا اذا کان الترافع عند المجتهد الذی وافقهم فی المذهب واضح لعدم تعذره والحال هذه نعم لو
ترافعا عند المجتهد المسلم ففیه اشکال ودعوی اجماع المرکب لان کل من قال بامتناع رد المثل لو ترافعا عند المسلم
قال به لو ترافعا عند الذی کان موافقا لهما فی المذهب ممنوعة لانه مقلوب علی المدعی مقابلا الی انه لو لزم القیمة مع وجود
المثل لزم رد القیمة مع بقاء العین لان کلا یکون الترجیح فی امتناع رد المثل یکون الاتحاد فی امتناع رد العین ایضا
وفیه اسباب اخر یجب بها الضمان الاول مباشرة الاتلاف الثانی التسبیب
تحقیق الکلام فی المقام یتوقف علی بیان مقدمات الاولی فی تعریفها کما هو الداب والاول هو ایجاد
علة التلف بالنسبة الی المباشر کالاکل والاحراق والقتل ونحو ذلک وفاعله فعل ملزوم العلة او کل
فعل یحصل التلف بسببه کما فی المتن بالنسبة الی السبب ولا یخفی ما فی تعریف الاخیر من الدور الثانیة
فی ان المباشرة والتسبیب هل هما عنوانان من العنوانات التی وردت فی الکتاب والسنة او کان
معقدا للاجماع ونحوه حتی یحتاج فی بیانهما الی القواعد اللفظیة من الرجوع الی اللغة والعرف ام لا
یعتبر

فهو کما تری الثالثة فی انهما سببان مستقلان للضمان حتی یکون اسبابه ثلثة وهی الید والتلف ام
یکون سببیتهما للضمان من حیث دخولهما تحت قاعدة الاتلاف فیها احتمالان ویمکن الاستدلال
للاول بوجوه الاول بما ذکره الاصحاب من ان من حفر بئرا فوقع فیه شیء وتلف فهو ضامن ان کان مراده
انه سبب مستقل [illegible] للضمان ثابت والا کان من حیث دخولها تحت الاتلاف فلا [illegible] بدان
یفرق بینهما اذا کان المراد وقصد الحافر ایذاء المسلمین والتلافهم وبینما کان وقصده رفاهیتهم
کما لو حفر بئرا فی طریق المسلمین لشرب مائه منهم وانعامهم ومواشیهم وغیرها لعدم صدق المتلف
علی الحافر الذی کان قصده لخیر فی العرف والعادة والثانی بما قالوا من ان الغرور یرجع الی من غره ولا وجه
لهذا الا کون الغرور سببا مستقلا للضمان لان عدم [illegible] اسناد التلف الیه واضح فی العرف
والثالث بان الظاهر فی تعدادهما من اسباب الضمان فی عنوانات انهما سببان مستقلان والرابع انه لو
حفر شخص بئرا او لو بنیة ایذاء المسلمین واتلافهم [illegible] فعلا مضی مائة عام او اکثر فوقع
فیه شخص فتلف فهو ضامن مع انه لا یسند الاتلاف الیه قطعا ویمکن الاستدلال للثانی
ایضا بوجوه الاول بما قولهم اذا اجتمع السبب والمباشر کما لو سعی الی ظالم بآخر فاخذ ماله او فتح بابا علی
مال فسرق قدم المباشر معللا بقولهم لانه اقوی یدل علی ذلک لان مرادهم من الاقوائیة لیس الا فی جهة
اسناد التلف الیه والثانی بما یقولون من ان من القی حیوانا فی المسبعة فقتله السبع ضمن
لقوة السبب والثالث بان من سلم ماله الی طفل او مجنون فتلف فهو ضامن لم لما مر والرابع
بان المکره یستقر ضمانا علی اتلاف مال فتلفه یضمن المکره بالکسر دون المکره بالفتح نعم لو المال انسانا
النفس فیتعلق بالمکره بالفتح اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق فی المقام ان سببیتهما للضمان کان من جهة
دخولهما تحت قاعدة الاتلاف ولو تخلف کان من جهة نص او دلیل خاص الذی ورد علی خلاف
مقتضی القاعدة واما المقام فالاول فی کیفیة ضمان المباشر وهو ان المباشر اما ان یکون واحدا
او متعددا او علی فرض الاخیر اما ان یکون المالک معهم او لا فان کان [illegible] فلا مرد فیه وان کان
متعددا ولم یکن معهم المالک فالضمان علی الکل علی سبیل التوزیع وان کان معهم ففیه وجهان من ضمان
الکل ووضع حصة المالک واخذ الباقی منهم ومن عدم ضمان الکل لان اسناد التلف الی کل واحد
واحد منهم لا یصح عرفا واسناده الی الکل وان کان صحیحا ولکن ضمان الکل غیر معقول مع ان

مع ان المالک معهم فبناء علیه اذا ضربه ضربا فقتلا قتلا ثم جاء الاخر فذبحه فهل یضمن الاول او الثانی فیحتمل الثانی
انه ان کان مع وقوع هذا الضرب علیه قابلا لان یقوم فی العرف بقیمة فیضمن الاول بنقصان القیمة التی حصلت
بسببه بالارش والثانی بالباقی ویحتمل ان یکون الضمان علی الاول فقط لایقاعه الضرب الذی کان قتالا بحسب العادة
ولعدم کونه قابلا للقیمة مع وقوع هذا الضرب علیه والثانی فی کیفیة ضمان السبب وهو ان کان واحدا فالحکم واضح
وان کان متعددا والمالک معهم [illegible] فظهر حکمه مما مر وان لم یکن المالک معهم فلا یخلو اما ان یکونا متساویین
فی السببیة او لم یکن فنظیر بیان القسمین من الحقیقی وامثلة التی مثلوها القوم لصورة التعدد منها انه لو حفر شخص
بئرا ووضع الاخر فی طرفه حجرا ووصل رجل ثالث علی الحجر ووقع فیه ومات فیحتمل ان یکون الضمان علی المقدم لابتداء
علة التلف ویحتمل ان یکون الضمان الواضع لتقدمه فی التاثیر منها الی الصورة بحالها لکنه نصب ثالث سکینا فی
قعر البئر فیحتمل ان یکون الضمان من نصب السکین لاقوائیته فی اسناد التلف الیه فی نظر العرف او الحافر او الواضع
لما مر منها انه لو حفر شخص فحفر بئرا والاخر یعمقه لاخر فیمکن الترجیح بضمان الاخر لانه اقوی او یضمن
شخص بئرا ووضع الاخر فیه سکینا [illegible] قوله اذا اجتمع السبب والمباشر قدم المباشر لانه اقوی کما لو حفر
من الاقوائیة الاقوائیة فی التاثیر وان کان [illegible] مرادهم من الاقوائیة الاقوائیة فی اسناد الفعل الیه الثانی لو مرادهم
فان الشارع بان قالوا ان الذی کان قویا فی التاثیر فالضمان علیه حتی یکون هذا اقوی فی التاثیر وکما کان قویا فیه
فهو ضامن فهذا ضامن ولذلک قلیس فظهر ما ذکره صاحب الریاض وفیه نظر لان القوة لا تدفع الضمان عن
ذی السبب وعلی هذا نبه خال العلامة دام ظله فی حاشیته علی شرح الارشاد لکن فی محله [illegible] ضمانهما
اذا اجتمعا بقاعدة لا ضرر ولا ضرار [illegible] من عدم کونها سببا مستقلا للضمان بل من جهة
دخولها تحت احد اسباب الضمان وثانیا ان الغرر لا یبتدأ الی السبب العرف لان المباشر اقوی من جهة
اسناد الضرر والاتلاف الیه کالظالم وان [illegible] فیخص ما ذکر ان الذی کان اقوی من جهة اسناد الفعل
الیه هو ضامن لقضیة قاعدة الاتلاف والاقرار والاجماع ثم انه اذا حفر شخص بئرا فی طریق
المسلمین ووضع الاخر فیه سکینا فهل یفرق بین کون الواضع عالما او جاهلا ام لا وجهان من جهة
ان الاول ملاحظة للعلم والجهل بالنسبة الی الاحکام الوضعیة ومن جهة انه یحتمل ما ذکروا مغرورا من جانب
الحافر فالمغرور یرجع علی من غره ولا یضمن المکره المال وان باشر الاتلاف والقیاس علی ان المباشر ضعف
مع الاکراه فکان ذو السبب هنا اقوی تحقیق الکلام انه مراد المصنف من الاقوائیة اما ان یکون بحسب التاثیر واما
لم یکن بحسب اسناد فعل الی المباشر فان کان [illegible] فلا یخلو من ان المباشر اما ان یکون مسلوب الاختیار والشعور
واما لم یکن علی هذه المقادیر کالاشخاص الذین یشتغلون اموال الناس بسبب قول [illegible] الحکام والظلام

على الاول فلا اشكال للامر بالنسبة الى الاموال والانفس وعلى الثاني [redacted] فلا اشكال ان السبب اقوى
من المباشر الذي كان اختياره مقهورا باقيا على حالة لا غاية الامر [redacted] الملحوظ والاكراه
على عدم ايقاع الفعل الذي امره به والاكان . الاول فلا ريب لكن المكره بالفتح كان اقوى تاثيرا من المكره بالكسر
لان التاثير عبارة عن اثر فعل الفاعل الذي وقع على المفعول وهو بالنسبة الى المباشر اقوى وكيف كان
[illegible] ما ذكرنا هذا كله بحسب القاعدة واما لو وجد فارق بين الاموال والانفس [redacted] هذا بحسب
الكلام واما تفصيله فلا ريب [redacted] لكن المال الذي اكره به مكره على اتلافه [illegible] واحدا
[redacted] المذكور . متعددا [illegible] اما المذكور بحسب القيمة متساويا او مختلفا وعلى التقدير اما ان
يختار في مقام الاتلاف المال الذي كان اكثر قيمة او الاقل وعلى التقادير اما المذكور [redacted]
[illegible] [redacted] بتعيين المالك او لكن بتعيين او كان محلا للشكر اما اذا كان واحدا
واتلفه لكن المكره بالفتح ضامنا مطلقا سواء كان المالك واحدا او متعددا للاصل والاجماع واما اذا كان متعددا
واتلفه بتعيين المالك فلا ضمان له مطلقا سواء كان ما اتلفه اكثر قيمة او لا

انا احتج السبب والمباشر تحمل الضمان على كل واحد منهما على سبيل [illegible] ترتب ايد المغصوب ويحتمل ان يكون الضمان على السبب فقط
ويحتمل ان يكون على المباشر فقط [illegible] اما الاول فبالظن بالاجماع واما الثالث فوق الجملة
مجمع عليه واما [illegible] مع قطع النزاع عن الاجماع نحتمد نظرا الى قاعدة الاتلاف بالنسبة الى المباشر وقاعدة لا ضرر [illegible]
السبب كما قال به صاحب [illegible] فلا [illegible] الكلام الى هنا فلابد من تحقيق قاعدة الثانية ولا ريب لكن فيها احتمالات
اربعة الاول انه في مقام اثبات حكم التكليف [illegible] عدم تقرر [illegible] نظرا الى [illegible] الاخبارية التي وردت في الشرع [illegible]
في مقام الاثبات فيحمل على الامر وان كانت في مقام النفي كما في المقام فيحمل على النهي والثاني لكن يكون كلمة لا باقية على حقيقتها
مع ارتكاب الاضمار او التقييد [illegible]
[illegible]

[illegible]

ثم انه في تحقيق ضمان المالك اذا ارسل ماء في ملكه مثلا فغرق مال غيره
او ضربت شاة فماتت ولدها او ترك الحقيق الدابة فتلف

قوله لو ارسل ماء في ملكه فغرق مال الغير [illegible] اول الفقهاء [illegible] لكن عدم الضمان مشروط بشرطين احدهما عدم التعدي عن القدر المحتاج اليه وثانيهما
عدم العلم او الظن بالوصول الى ملك الغير [illegible]
[illegible]

جانب ان [illegible] عدم دخول الولد تحت اليد فلا يقتضي [illegible] سببا للاتلاف فيقتضي [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

تذكرة في تحقيق حكم الغاصبين بعد تمام الكلام في الاشكالات الواردة على القاعدتين ودفعها كما عرفت

بان قاعدة الغرور فيما اذا كان منشأ غير الجهل بالموضوع فانه يتمسك ح بهذه القاعدة ويقال المغرور يرجع الى من غره واما اذا كان منشأه غير الجهل بالحكم فلا ولا سيّما الجهل بالفساد [illegible]

[illegible]

[illegible]

في الاصول دفعا لما يتوهم من ان القاعدة غير مطردة لانه قد يكون الاقدام ولا ضمان كما في البيع الفضولي الذي يعطي المشتري الثمن للبائع
الفضولي قبل حصول الاجازة ويتلف البائع ثم لا يمضي صاحب المال فانهم حكموا بعدم الضمان والاقدام موجود [illegible]
ولا اقدام كما في البيع بلا ثمن والاجارة بلا اجرة لان البائع لم يقدم على اخذ العوض كيف [illegible] قوله بلا ثمن فانه قلت
[illegible]

مصباح في تحقيق وجوب رد المغصوب ما دام باقيا

المقام الثاني في ضمان العين المستأجرة وفيه قولان الاول عدم الضمان وهو المشهور بين الاصحاب [illegible]
[illegible]

قوله النظر الثالث في الحكم يجب [illegible]

[illegible]

[illegible]

تنبيهات في تحقيق ضابط الثوب بخيوطه المغصوبة

لتلف اموال الغير فيجب منها ليفها لجواز النزع لما ذكر الرابع ان يكون النزع باعثا لتلف حيوان والامر فيها ليس كما نعم يمكن ان يقال انه يذبح ذلك الحيوان المأكول اللحم مثلا ليكون من الاموال ليترتب عليه وجوب رد العين وترجيحا وان كان موجبا لفوت هذا اللحم لانه يكون ... الا ان يدعى ان ذبح الحيوان ... جاز فيترتب عليه عدم جواز النزع ... ونحو فروع الاول انه لو تعذر نزع اللوح عن السفينة ...

[illegible]

[illegible]

مصابيح فيما احدث في المغصوب

المقدمية هو وجوب النزع ولامانع منها الا ما تخيل من استصحاب وجوب رد القيمة الثابت في حال الحيوة ولكنه مدفوع بانه لان عدم جواز النزع في حال الحيوة ليس لفقدان المقتضي بل لوجود المانع وهو الاحترام للحيوة ولا ريب ان بعد كونه ميتا قد زال هذا المانع والمفروض وجود المقتضي ...

[illegible]

[illegible]

مقام فيما لو تلف المغصوب فهل يرجع الى المثل او القيمة لا هو الحق

عدم الارادة لم يتحقق ... [illegible]

تبصرة في بيان معنى المثلي وعرفه بتعاريف

٣٠٤

هو ما تقع عليه المشهور من انه ما تساوت قيمة اجزائه ويرد عليه وجوه من الاعتراضات الاول ان المتبادر من الاجزاء لا يعقل اذ كل ما يفرض من الحنطة مثلا فهو فرد من الحنطة الكلي الا ان يقال انه لو كان هناك كوم من الحنطة فكل حفنة جزء منها وان اطلق عليه اسم الحنطة ايضا لكونه الثاني انه لو كان المراد بالاجزاء هو ما يتركب منه كما هو قضية الحفنة فهو فرد عليه خروج الحنطة من المثلية للفرق الواضح بين القشور واللب في القيمة الثالث انه لو كان المراد به هو الفرد فيرد عليه خروج الدرهم عن المثلية لوضوح التفاوت بين الدرهم المستدير والممسوح وواضح السكة وخفيها ... [illegible]

... [illegible]

٣٠٥

... [illegible]

لقوله انه صب يوخذ باشق الاحوال ولقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وتدريق بلزوم رد القيمة للمتعذر الوفر
واما الجواب عن الحديث الاول فهو انه عامر والقدر المتيقن حتى كونه مواخذا باشق الاحوال هو ما اذا كانت العين
المغصوبة في يده باقيا ولوكان مستلزما لاخراجات كثيرة لاخذ كل صورة واما الجواب عن الثاني فهو انه قد ذكرنا
ان دفع القيمة ليس تادية للعين وانما هو القدر في وجه الارض والحق هنا لزوم دفع القيمة ثم انه بعد ان ثبت لزوم
دفع القيمة فيحتمل اللازم رد قيمة يوم الاقباض او يوم الاعواز او يوم الغصب او يوم المطالبة او اقصى القيم
من يوم الاعواز الى يوم الاقباض او الى يوم المطالبة او من يوم الغصب الى يوم الاعواز او من الاولين الى
الثالث وهكذا والحق بطلان ما سوى الاولين للاجماع وان الكلام في ترجيح احدهما على الاخر والاصل في النظر
هو قيمة يوم الاقباض لما قررنا سابقا من ان القيمة بدل عن المثل لابدل عن العين ففي يوم الاقباض ينتقل ذلك
المثل الى القيمة لا يوم الاعواز ان قلت ان هذا انما يتم فيما لو كان الاعواز بعد التلف لانه حينئذ يستقر الاشتغال
بالمثل فيلزم في زمان الاداء دفع قيمته زمان الاقباض واما لو كان الاعواز مقارنا فلا يجري الاستصحاب
فلا يثبت الاشتغال بالمثل بل يكون الذمة مشغولة بقيمة العين المغصوبة يوم التلف قلت ان دليل الاشتغال
بالمثل لو كان منحصرا في الاستصحاب لكان لما اوردت وجه ولكنه ليس منحصرا به بل هو كما يثبت به كذلك يثبت بالادلة
التي تدل على ان المثلي في المثليات والقيمة في القيمي ومما فرعناه الاول انه هل يلزم رد نقود البلد ام يكفي
رد ما يتعلق عليه انه قيمة والحق هو الاخير لان لزوم رد القيمة ثبت بالقاعدة او قاعدة الجمع بين الحقين وقاعدة
لاضرر ولا ضرار وليس لفظ القيمة يتبع انصرافه الى الثاني انه هل يلزم رد قيمة المثلي في مكان الاداء
او في مكان الغصب او مكان المطالبة او في مكان الاعواز او في مكان الاقباض والحق هو الاخير لما حققنا من ان الاشتغال
الى القيمة في زمان الاقباض قوله وان لم يكن مثليا ضمن قيمته يوم غصبه وهو اختيار الاكثر
اقول لتحقيق هذه المسئلة يحتاج الى تصور الصور فنقول قيمة حال الغصب والتلف والاداء اما ان يكون متحدة او
مختلفة وعلى فرض الاختلاف اما يكون ذلك باعتبار تفاوت الوقت او باعتبار نقصان في العين فهاهنا صورتان
اما الصورة الاولى فحكمها واضح جلا واما الصورة الثانية فقد اختلف الاصحاب في حكمها على اقوال اربعة قول بضمان
قيمة يوم الغصب وقول بضمان قيمة يوم التلف وقول بضمان اعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف وقول
بضمان اعلى القيم من حين الغصب الى حين الاداء والمستند القول بضمان اعلى القيم من حين الغصب الى حين
التلف بوجهين الاول انه لا شك في ان الغاصب في كل حال من الاحوال مكلف برد العين وهي مضمونة عليه في
كل الحالات ومن جملتها هذه الحالة اي حالة الزيادة فلابد من رد قيمتها لو تلفت العين في هذه الحالة
لكان عليه ضمان قيمة هذه الحالة الثاني انه لا شبهة في ان اخذ اعلى القيم ضيق ومشقة على الغاصب وهو ماخوذ بهذه
الحالة لقوله انه صب ماخوذ باشق الاحوال والجواب عن الاول ان الضمان تعليقي لا تنجيزي فالقول بكونه ضامنا
قيمة هذه الحالة مناف للتعليق اولا ومستلزم للقول بضمان القيمة مع وجود العين ثانيا وهو خلاف الاتفاق
ان قلت منع الغاصب المغصوب منه عن العين المغصوبة حالة الزيادة ضرر عليه لتفويته المنفعة وهو منفي فلابد من
جبرانه بدفع اعلى القيم قلت ما ذكرت مردود من وجهين اما اولا فلانه لو ردت العين ثم نزلت قيمتها
كان كلامك لابد من رد العين مع الزيادة لزيادة القيمة للتفويت وهو بعيد ولا قائل به واما ثانيا فهو جواب ما ذكر
واما ثالثا فلانه لوتم ما ذكرت للزم الزيادة لاختلاف الوقت ايضا بعين ما ذكر والحال ان التالي باطل بالاتفاق

بالاتفاق
فالمقدم مثله والملازمة بينة واما الجواب عن الثاني فلان كونه رواية او قاعدة مسلمة اول الكلام وعلى فرض
تسليم كونه رواية نقول ان القدر المتيقن هو اخذه باشق الاحوال في رد العين لا مطلقا ويستدل للقول الثاني
وهو ضمان قيمة يوم الغصب بوجهين الاول ان ذلك اليوم هو يوم الدخول في الضمان الثاني صحيحة ابي ولاد
الطويلة المشهورة ارايت لو عطب البغل او نفق اليس كان يلزمني قال نعم قيمة بغل يوم خالفته والجواب
عن الاول انه ان اراد الضمان التعليقي فمجرد وان اراد التنجيزي فممنوع اذ لا يشتغل بضمان القيمة مع وجود
العين وعن الثاني ان الظرف وهو قوله يوم خالفته كما يحتمل ان يكون متعلقا بالمذكور ويكون المراد القيمة الثابتة
يوم المخالفة فيدل على مدعاه كذا يحتمل ان يكون متعلقا بالمحذوف وهو يلزم والقرينة عليه سؤال السائل اليس يلزمني
قال نعم يوم خالفته فلا يدل اذ يصير المعنى ان لزوم القيمة في ذلك اليوم وعلى هذا فحد القيمة غير مبين فاذا جاء
الاحتمال بطل الاستدلال بل الظاهر هو تعلقه بالمحذوف والا لما حصل بين الشرط والجزاء ارتباط لان السؤال
عن التلف والجواب ليس لا بد ان يكون على طبقه لان يكون عن ضمان القيمة يوم الغصب وقد بين الامر على ما ذكرت
لان عدم مطابقة صدر الرواية مع ذيلها ايضا اذ ذيلها يعطي لزوم رد ما به قيمة يوم الاداء في ارش العيب
حيث انه قال عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه بعد سؤال ان يكون ان اصاب البغل
كسر او دبر او عقر ان قلت ما الفرق في اختلاف حكم العيب والازمان قلت يلزم القول بالفصل اذ
لا فصل في المسئلة بين الاكثر فلا وجه لتفصيل من هذه الجهة والتدل القول بضمان يوم التلف
ان هذا اليوم هو يوم الانتقال الى القيمة وفيه ان ذلك لا يدل على المدعى اذ لا ملازمة بين كون الا
الانتقال الى القيمة في هذا اليوم وبين كون قيمة هذا اليوم لجواز ان الانتقال في قيمة يوم الغصب
او قلت يثبت اعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف بقاعدة الاشتغال قلت على اجراء البراءة
في الارتباطيات فقلاع الاستقلاليات ومسئلتنا من قبيل الاخير فيكون المحل محل البراءة للشك في الاشتغال
بالزائد فلا مسرح لاصالة الاشتغال ان قلت ان اصل البراءة معارض مع استصحاب عدم وصول
حق ذي الحق تاما وكلما والاستصحاب مقدم في مقام المعارضة فيثبت به اعلى القيم قلت هذه البراءة مقدمة
على الاستصحاب لان الشك في وصول تمام الحق مسبب عن الشك في الاشتغال بالزائد عن الاقل حيث انه
نفينا ما عدا البراءة فيكون مزيلا وقد قررنا في محله ان المزيل مقدم على المزال فلم يثبت لزوم قيمة ان
زمان ان قلت نظرا الى اصالة البراءة يثبت قيمة يوم التلف اذا كان اقل و يثبت الاعلى بالاجماع
المركب قلت يمكن القلب بانه يثبت بالاصل قيمة يوم الغصب اذا كان اقل ويثبت بالاجماع المركب اذا كان
اعلى واجماعنا مقدم باعتبار الضميمة الشهرة بين المتاخرين بخلاف ما ذهبت اليه فانه ليس لها شهرة فيه او
شهرة متقدمة وقد قررنا في موضعه ان الشهرة المتاخرة مقدمة على المتقدمة عند التعارض فتلخص مما ذكرنا
ان الحق هو ضمان قيمة يوم التلف الا ان الاحتياط لا ينبغي ان يترك ان قلت يمكن ان يستدل للمختار بقوله
لا ضرر ولا ضرار وبقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وبقوله من اتلف مال الغير فهو له ضامن قلت هذه
الروايات لا تدل الا على لزوم رد القيمة اما ان المردود هو قيمة هذا اليوم او غيره فلا دلالة لها عليه

ان قلت يمكن ان يستدل لما روى في ضمان الحيوان من انه يعطى قيمته في هذا اليوم قلت الظرف يحتمل ان يكون ظرفا للقيمة
للخطاب والاداء فيكون المعنى انك مامور في هذا اليوم باداء القيمة ويحتمل ان يكون ظرفا للقيمة بان يكون المعنى انك
ضامن بالقيمة الحاصلة في هذا اليوم والمدعى يتم على الاخير والاول محتمل ومعه لا يتم الاستدلال كما ان الاول
الى الخطاب ويستدل للقول الرابع بان القيمة المعتبرة بعد تلف العين المغصوبة سوا في اشتغال الذمة بالمثل فان
ذلك المثل الذي اشتغل به الذمة الى حالات منها حالة الزيادة فيتم ما ان المقدمتان انه يجب رد اعلى القيم من
حين الغصب الى حين الاداء والجواب ان المقدمتين مدخولتان لانا قد اثبتنا سابقا ان الذمة المشغولة بالعين لا بالقيمة
لانطباق ذلك على القواعد والنصوص والاجماع ولان الانتقال الى القيمة يوم التلف لا بعده كما سبق مع ان القول
باشتغال الذمة بالعين بعد تلفه ولزوم رد اعلى قيمتها او ما من القول باشتغال الذمة بالمثل ولزوم رد اعلى
قيمته لبطلان الاخير في جميع القول بالاشتغال بالمثل ولزوم رد اعلى القيم بخلاف الاول لبطلانه من وجه واحد
وهو لزوم رد اعلى القيم فان قلت ان الاخير يحكم لا بالقيمة الاشتغال الذمة بالعين الى الان قلت اشتغال
الذمة بمثل شيء على تقدير التلف ليس معقولا اذ الكلام في القيمي وهو الذي ليس له مثل فيرجع الاول انه لو لم
تتلف العين لكان ما له القيام الى المثل فلا كلام في لزوم رد القيمة بل هو اجماع وانما الكلام في ان اللازم رد
قيمة زمان التلف او زمان الاداء فلابد من بلزوم رد قيمة الاداء لعدم معلومية عدم وصول المال في زمان التلف
الى مالكه بل الوصول مترقب بخلاف زمان الاداء وفيه ان معنى عدم المعلومية هو عدم معلومية الحيلولة ولا
كلام فيه بل هو فيما علمت الحيلولة مع ان لا بد من الحكم بالضمان من اول الامر الا ان يقال ان نظر هنا الشيخ الى ان
ان كل من قال بلزوم رد قيمة يوم التلف يلزمه القول بلزوم رد قيمة مكان التلف وهكذا ام لا ملازمة اصلا
لا عرفية ولا شرعية ولا عقلية فتدبر فالاول الجواب الادلة الدالة على لزوم رد القيمة الزمانية في المكان كقوله وهذا
القول مردود لانه قد ذكرنا ان يوم التلف انه ان صب مامور برد قيمة هذه العين المغصوبة التالفة في بغداد الثابتة له في
هذا اليوم في اصفهان ولو كانت ملازمة في العين ليدل ما صح ذلك وعبارة احزان المكان لكان زمان ولا فرق بينهما من
اذ ما يكون العين المغصوبة في مكان التلف عارضة على المالية والقيمة فالقول بضمان قيمة مكان التلف يستلزم القول بخوط
قيمة العين المغصوبة وهو غلط فاحش بخلاف الزمان فانه يوخذ منه قيمة زمان الخروج عن المالية لانه لا يكون لها التلف
فراغ واما الثانية فلعدم كون هذه المسئلة معنونة في كلام الاصحاب وبالجملة المسئلة ان كانت اجماعية فهو المتبع
والا فمقتضى القاعدة عدم الملازمة فالحق الذي يلزم عليه قيمة المكان الذي اوجب ان يرد وفيه فان كان
الاختيار بيد المالك فالمدار قيمة المكان الذي عينه هو لتوجه خطاب اداء القيمة اليه عينه وقد عرفت انه اذا توجه الخطاب
باداء القيمة في زمان بعينه يتم هذا الزمان للمبادرة لما مر وكذا القول هنا بلزوم رد قيمة هذا المكان العين من قبل المالك لا لذلك
وان قلنا ان الخيار بيد الغاصب فالمدار على قيمة مكان ما عينه من قبله لو ان المدار على مكان الغصب فانه يلزم رد قيمة هذا المكان الفرع
الثالث في انه اذا حصل نقصان في قيمة العين المغصوبة لاجل فقدان جزء او وصف او هيئة يجب هنا رد الارش بلا
اشكال وان الاشكال في ان الارش هو تقويم العين صحيحة ومعيبة واخذ ما به التفاوت وهل المدار على قيمة زمان الغصب او على قيمة

قيمة حال التلف او على قيمة حال المطالبة في صورة تفاوت الحالات اوجه الاوجه المنطبق على ما قررنا هو ملاحظة صحة حال التلف
ونقصانه واخذ التفاوت وهنا سؤال وهو ان الاصحاب قد ذكروا انه اذا كان في المبيع نقصان جزء او وصف مولد للعيب فللمشتري
اخذ الارش بخلاف نقصان وصف غير مولد له او فقدان هيئة فهنا لا ارش بل الثابت للمشتري انما هو الخيار فقط ولا كذلك
الغصب فانهم قالوا ان للمالك اخذ الارش سواء كان النقصان لفقدان جزء او وصف او هيئة فما الفرق والجواب ان ثبوت
الارش في مسئلة المبحوث عنها لدلالة قوله على اليد ما اخذت ومن اتلف مال الغير فهو له ضامن اذ لا شك ان الوصف كالهيئة
له قيمة عند العرف يجب رد القيمة واما في البيع فان قلنا ان الارش على طبق القاعدة بان يكون الثمن موزعا على العين والجزء
والوصف والهيئة فنقول ان مقتضى القاعدة هو ثبوت الارش مطلقا في المبيع الا ان الدليل قد اخرج ثبوت الارش للاخيرين
وان قلنا انه على خلاف القاعدة فلابد من الاقتصار على ما يعطيه الدليل وهو ثبوت الارش عند فقدان الجزء او الوصف او
الهيئة المولدة للعيب بخلاف نقصانها الغير المولدة له هذا كله فيما اذا بقيت العين واما لو تلفت فهنا صورتان احدهما انه
تلفت عند الغاصب فداك حادثة معينة عنده وثانيها انه تلفت عنده وكانت عند التلف صحيحة وعند الغصب معيبة اما
حكم الصورة الاولى فواضح انه ان كان يضمن قيمة المغصوب يوم التلف فهنا ياخذ قيمة العين التالفة معها كما ياخذ الارش
وان قلنا انه يضمن قيمته يوم الغصب فهنا ياخذ قيمتها الصحيحة من دون ملاحظة الارش مع احتمال الرتق لان اخذه انما كان في
باب الغرامة فيتوهم ان ليس جواز اخذه وان كان في باب المعاوضة فلا واما حكم الصورة الثانية فحكم الصورة الاولى قوله
والذهب والفضة يضمنان بمثلهما وقال الشيخ يضمنان بنقد البلد كما لو اتلف ما لا مثل له
اقول ما حكم صحيح لكونهما مثليين على ما ذكرنا من التعريف وما ذكره الشيخ من انهما قيميان فحر لحث لكن لما اعتذره الشهيد في الاكثر
عن قبله بكون ما ذكره مبنيا على ما اختاره في تعريف المثلي في المبسوط بانه ما تساوى اجزاؤه فان الذهب والفضة ليس مما يتساوى
اجزاؤه لتفاوت المستدير منه ومحل من قبيل انه ان ابقينا هذا التعريف على ما هو فيظهر الخلاف لا يتفرد به
الشيخ بل الاكثر عرفوا به فلابد من تخصيص هذا التعريف وبان هذا التعريف يشمل الذهب والفضة الغير المسكوكين فانهما
يتساوى اجزاؤه فيكونان مثليين على تعريف لكم ولا يخفى ان ما صدر من الشهيد اعتذار عن الشيخ بطلانه غني عن البيان
وان منه البينة والرتال مفتقر الى الوجه الى رايهم قوله ولو تعذر المثل فان كان نقد البلد مخالفا له
اقول للمسئلة صور ذكرها المصنف وبيانه انه عند تعذر المثل اما يكون القيمة التي لابد من اعطائها مخالفة للعين المغصوبة
جنسا ام لا وعلى الاول اما يكون المخالف وزنا ام لا لا اشكال في صورة الاختلاف في الجنس كما لا اشكال في صورة الاتحاد
فيه كالاتحاد بحسب الوزن انما الاشكال في صورة الاتحاد في الجنس والاختلاف في الوزن كما لو اتلف من زيد
مثقالا من فضة قيمته قرانان وهو مثقال لا مثلها قيل بعدم جواز اعطاء القيمة لاستلزام الربا المحرم ولا يقتضي اختصاص
بالبيع بل جار في كل معاوضة واختاره المص في الكتب وقيل بالجواز لان الربا مختص بالبيع وقيل به لا لما ذكر
لان التحقيق انه جار في كل معاوضة بل لان دفع القيمة من باب الغرامة لا المعاوضة وحيث بلغ الكلام الى هنا فلابد من
تحقيق ذلك فنقول انا قد ذكرنا سابقا ان القيمة عوض عن المثل لا العين فيلزم عدم جواز اعطاء القيمة في المسئلة التي
المبحوث عنها لان الى اخرنا فيه علم جريان الربا في غير البيع لكم بخلاف ما لو قلنا بكون القيمة غرامة للعين
لا فرق بين ان يكون بدلا عن العين او المثل فانه في كل منهما من باب الغرامة قلت وقد اتضح عليك الامر ان الغرامة
هنا انما صدر من ان صب شيء عقوبة لم ورد ما لا تلزمه هذا المعنى ما شئت بالعقد الى العين المغصوبة فيدفع

تذكرة لو كان للمغصوب صفة لها قيمة

ان يوم الشراء بعد تلف بخلاف تعذر المثل فانه ليس بيده فلا يصح بل انما هو حصل القيمة عوضا عن المثل لاغرامة

...

...

... في تحقيق فيما كانت الجناية سببا لازدياد القيمة كالجناية الواردة على المملوك مثل الخصاء او قطع الاصبع الزائدة

... في فصل اني في انه على المختار من جواز رجوع المالك الى الغاصب باخذ قيمة العبد منه ليجتمع له قيمتان فهل يرجع الى قيمته حالة ...

[illegible]

كتاب فيما تقدير تسليم المغصوب هذه العبارة ثم تمت اربعين الكلام

خاصة المغصوب منه ما دون اضافة شيء آخر وذلك لوجوه الاول اصالة البراءة الثاني الدليل الاعتبار ... لانه اتلف
منه شيئا بل اضاف له منفعة اخرى الثالث الاجماعات المنقولة خلافا للشيخ في المبسوط على ما حكي عنه حيث ذهب الى انه
لو كانت الجارية ذات لحية ... ان تخفض عداده ... اللحية المقطوعة ولكن هذا الكلام ما لا يخلو
عن مناقشة اذ كون الرجال مرجعا للنسوان مطالب بالدليل المفقود الثانية ان تكون الجناية الكذائية حال تقدير الشرع
مع عدم السبب القيمة والحكم هنا رد العين الى المغصوب منه لكون ملكا له ورد الارش لاطلاق الادلة الدالة
على لزوم رد الارش ما دون فرق بين الجناية المنقصة للقيمة او الموجبة لزيادتها ... انصراف اطلاقات تلك الادلة الى
صورة النقيصة دون الزيادة ... ان اريد الانصراف البدوي والظهور البدوي الغير النافع اذ الحجة هي الانصراف
الاستمراري والاستمراري لا البدوي ... ان اريد الانصراف الاستمراري ... ان يكون الجناية الكذائية

[illegible]

[illegible]

فقد ان المقصود من التشبيه انه يتعلق بهذا الملك حق الترداد كما يتعلق بالملك الفلاني حق الرهانة لا ان هذا التعلق مثل هذا التعلق في صورة الرد ممنوعا بل هذا التعلق في مشتمل مثل تعلق حق الخيار فكما انه لا يمنع عن البيع كذا هذا الا قلت كل ما تكلمت كان في اثبات الكبرى والكلام اثبات الصغرى وهو ان الترداد حق لانه لو كان حكما فلا يكون ارثا الا ترى انهم قالوا لو عامل بيع من طات او وهب بغير غرابته فانه له الرجوع ما دامت العين باقية ولو مات فليس لوارثه الرجوع لان جوازه حكم الهبة فلا يورث قلت ان اختير على خلاف في ثبوت الترداد بل كلامهم منطبق على ذلك ... فلا يجوز له الرجوع بعد ذلك ...

الوضح الانه ... المغصوب الى المالك فهل الحكم هنا ...

... الثالث انه ... العين فهل يكون على هذا ...

الرجوع الى المغرور رجوعه الى الغار لعدم جواز الرجوع الى الاضعف وقد صرحا بالجواز ويعلم ان تلك القاعدة لعلت لا جل
الا ندراج تحت قاعدة الاتلاف وثانيا انهم مثلوا لما كان المباشر اضعف بنحو الطعام جاهلا بالاتلاف والمغرور ليس كذلك
والتحقيق ان يقال ان الدليل عليها وجوه الاول الاجماع الثاني قاعدة لا ضرر ولا ضرار الثالث قوله المغرور يرجع الى من غره

الرجوع الى المغرور رجوعه الى الغار لعدم جواز الرجوع الى الاضعف وقد صرحا بالجواز ويعلم ان تلك القاعدة لعلت لا جل
الا ندراج تحت قاعدة الاتلاف وثانيا انهم مثلوا لما كان المباشر اضعف بنحو الطعام جاهلا بالاتلاف والمغرور ليس كذلك
والتحقيق ان يقال ان الدليل عليها وجوه الاول الاجماع الثاني قاعدة لا ضرر ولا ضرار الثالث قوله المغرور يرجع الى من غره

مصابيح الحياء والمراد عدم المعرفة لاحكام [illegible]

315

الفقه على اقسام اربعة لانها اما ان يكون عبادة واما ان يكون معاملة وعلى الثاني اما [illegible] الى انشاء او [illegible] البيع على الاجل اما ان يكون
من جانبين او من جانب واحد فالاول فيسمى احكاما واما الثاني فيسمى عقودا [illegible] واما الثالث فيسمى ايقاعا كالطلاق ونحوه ثم ان التجارة قد يطلق
ويراد بها ما يكتسب بقصد الاسترباح كما هو مراد الفقهاء في كتاب الزكوة حيث قالوا [illegible] يوجب الزكوة في ارباح التجارات وقد يطلق ويراد منها الحرفة
[illegible]

316

[illegible]

فبعد اثبات ان كل عاص من الاعيان ... لا يجوز التكسب بها ولا يملك ثمنه فقد استثني منه امور منها العبد الكافر الاصلي يجوز التكسب به للنصوص
الدالة عليه مستفيضة بل الضرورة والسيرة قاضية عليه ولعدم الخلاف فيه واما الكافر ... فهو قسمان ملي وفطري اما الاول فهو عبارة عمن كان ابواه حين
انعقاد نطفته كافرين ثم اسلم فارتد واما الثاني فهو عبارة عمن كان احد ابويه او كلاهما حين انعقاد نطفته مسلما ثم ارتد ثم ان الذي ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ثم قراءة الحمد وعدمه او بعد الدخول فيه في اتيان التكبيرة وعدمه ومادة افتراق بكما القاعدة فيما ذكر في صحة افعال الغير وفاده

كان لا يرى سلما بيلي ويشكل في انه مع الطهارة اولا او قراءة السورة ام لا ومادة الاجتماع فيما اذا كان الشك في الصحة والفساد

بعد الاتيان والتجاوز عن المحل كان شك في صحة التكبيرة بعد الدخول في القراءة او فيها بعد الهوي الى الركوع ثم لو اعتبر تلك القاعدة

في فعل النفس [illegible] فقد يقيد الدليل ثم ان الادلة الدالة على القاعدة كما عرفت اولا الاجماع وهو دال في الجملة على الشك بعد الفراغ

لا اعتداد به وثانيا النصوص المختصة مع قطع النظر عن النصوص الواردة في الموارد الخاصة منها النصوص الواردة في الوضوء

[illegible]

٣١٩

[illegible]

٣٢٠

[illegible]

تنبيه في ان تفصيل الهدم في المقام ان الشك

[illegible] يكون قبل الدخول في

على سابقه كما يشمل الاقوال والافعال ويكون شمولا للافعال كذلك يشمل السكوت في الصلاة ام لا كما اذا دخل المكلف في [illegible]

ماموما كان او منفردا [illegible] في غاية الخضوع والخشوع [illegible] في زمرة الماموميين [illegible] واضعا يديه على فخذيه [illegible]

وانصت لاستماع صوت الامام فشك والحال هذه انه كبر تكبيرة الاحرام ام لا [illegible]

[illegible]

على القدر المتيقن وعموم البداية ممنوع ... كان عدم الرجوع في الصلاة بعد الدخول في الغير كان ... العزيمة فهل كان
في الوضوء ايضا كذلك او ... الرخصة ... الاخير كما قال به صاحب الحدائق حتى قوله ... انه لا يعتني بالشك في المحل ولا يعتني في
غيره اذا كان في اتيان الشيء وعدمه فهل يكون اذا كان في صحته وفساده ام لا ... للمسألة صور الاولى ... فيما اذا كان الشك
بعد الفراغ فلا يعتبر مطلقا ... في الوجود والعدم او الصحة والفساد كان شك بعد الفراغ عن الوضوء انه قصد ... ام لا او
بماء المغصوب ام لا او كان منكوسا ام لا الثانية فيما اذا كان الشك في الصحة والفساد ... وجود الفعل وعدمه
كان شك في اثناء الوضوء ... العضو التي كانت تحت ... ام لا فلا ريب في عدم اعتبار ... لان عدم اعتبار
الشك في السبب لقوله اذا شككت في شيء ... ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء يقتضي عدم اعتباره في المسبب ... الثالثة

[illegible]

ولا ... ويرجع اليه بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لان الظاهر انهما لا يتعرضان باطلا وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون ... على
صاحب جامع المقاصد في شرح قول العلامة فان قيل ... في اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا قلنا
الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود للعقد ... في باب الاجارة ولو قال اجرتك كل شهر
بدرهم ... فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستاجر ... لانه مدع للصحة ... موافقة للاصل فيكون منكرا فيقدم
قوله بيمينه ... ذلك مدع ... ازايدا ... استيجار سنة بدينار ... فلا يقدم قوله بيمينه لان الاصل عدمه ولان الاصل
المعتبرة في العقد لم يقع الا ... فلم يثبت ... قول مدعي الصحة ... ذلك ... في جامع ...
على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد ... وانت خبير بان كل
مثلا القول قول ... بيمينه لانه الموافق للاصل ... الاصل عدم ذلك ... والاصل ... حمل المسلم ...
... فيما اذا كان الشك في الصحة ... وجود شرط ... القبض ... بين الاجارة ... والمرتهن بين القبض وعدمه والواقف والموقوف عليهم ...
شرطا في الوقف ... الشهيد ... حمل فعل المسلم ...

[illegible]

وينبغي القطع بذلك اذا كان ... الخامس انه كما يجري القاعدة فيما اذا كان فعل المسلم ذو جهة واحدة يجري اذا كان ذو جهات ...

علينا فيحتاج الى دليل يدل عليه ... هذا القول ...

[illegible]

الثاني انه ... يترتب اثار فعل المسلم ... على عدم التزكية ... واتفق استعماله في زمان في يد المسلم

فنقول قول المصنف الميتة ... وهو انفاق الروح ...

الثاني في تشخيص حكمها وهو يتوقف على بيان اقسامها الاولى ميتة الادمي ... الثاني ميتة الحيوان الذي له نفس سائلة ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

يقباح في بيان الدم هل هو نجس مطلقا [illegible]

٣٢٥

[illegible]

الثالث الأجزاء المنفصلة من الميتة التي لا تحلها الحياة ومن ذكرت منها الصوف والشعر والوبر والريش [illegible]

[illegible]

كان الدم حمصة فلا بأس ان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسله [illegible] ام لم تعلم

أما المتنجسات فكثيرة منها دماء الحيوانات التي لها نفس سائلة [illegible] قال النجاسات على ضربين دم وغير دم [illegible]

[illegible]

٣٢٦

[illegible]

سهوا او نسيانا في الصورة المزبورة فالحق استحقاق الاجرة لعدم توجه الخطاب اليه والحال هذه فتم منها ان يكون ما ذهبنا اليه الجميع باطلا بل اطلق وصبغه بالدم والظاهر عدم استحقاقه الاجرة سواء كان عمدا او سهوا او نسيانا وكيف كان بقي الكلام في دفع اشكال يرد على الاصحاب ظاهرا وهو ان مقتضى حكم الاصحاب في باب الغصب بالشركة فيما لو غصب ثوبا وصبغه بعدم احراز المقدمتين احداهما كون اسباب الشركة منحصرة في الارث والعقد والحيازة والمزج وثانيهما كون المزج منحصرا في الاعيان ان الالوان من الاعيان لا الاعراض ومقتضى حكمهم في باب النجاسات والطهارات بعدم كون اللون والريح مضرا بعد زوال العين انهما من الاعراض ولا تعين بالتدافع والاشكال الا ان يقال بكون الحكم بعضه تعبديا او لا منع في انحصار اسباب الشركة في الاربعة لاثباتها في الموارد التي ليست في احد الاربعة منها انه لو جعل عينا كالكتاب والقدر والدار والفرس وغير ذلك من الاعيان صداقا للزوجة ثم طلق قبل الدخول صار مشتركا بينهما مع انه ليس من الاربعة لان الطلاق من جملة الايقاع لا العقود منها انه اختلف في ان الزكوة والخمس هل يتعلق بالذمة او يتعلق بالعين بناء على الاخير كما هو الحق والمحقق صار الفقراء والسادات شريكا مع المالك من ان بلغ النصاب ليس من الاربعة منها انه لو اودع درهم عند شخص دينارا او هو وضع عنده دينارين ثم تلف احد الدنانير فقد حكم الشارع بالشركة بطريق الثلث والثلثين مع ان الاشتباه في التالف به ليس منها وثانيا سلمنا الانحصار في الاربعة لكنا نقول ان الاصحاب اختلفوا في ان الشركة شركة عينية او قيمية فان كان الاول فلا يجوز التصرف للعبد فيها بعد فسخ المالك من جهة الصلوة والحلوى عليه وغير ذلك بخلاف الثانية فالحق الثانية كما هو المعروف كما لو اشترى المفلس خشبا وجعله بابا او صندوقا او سريرا او بابا او غيرها ثم زيد في القيمة بسبب احداث الهيئة في الاخشاب ثم اطلع البائع على افلاس المشتري السوية ليست من الاعيان وكذا الهيئات كالزوج ترث امرأة ذات الاولاد من الاعيان الا المنقولة والاخشاب المنصوبة في الدور والعقار وغير ذلك القيمة دون اعيانها في المشهور فتلخص مما ذكر انه على فرض تسليم الانحصار انها اسباب للشركة العينية دون القيمة هذا تمام الكلام في الارواث والابوال مما لا يوكل لحمه والتقييد بما لا يوكل لا فراغ الا بوكل لحمه الثاني في ما يوكل لحمه فقبل الشروع فيهما للبد من بيان الفرق بين الرجيع والروث والخرؤ والفرث والعذرة والرجيع ان النكته ان الثلثة الاول مترادفات الا ان الخرؤ غالبا يستعمل في الكلاب كما ان الفرث يطلق على ما في الكرش بعد الروث وبعد الخروج صار يطلق عليه الروث والرابع غالبا يطلق على ما خرج من الانسان وان يطلق عليه الروث كما ان بعض اهل اللغة والثالث غالب يطلق على ما في الكرش كما انه لكل الطلاقة واصطلاحه ذكر لا التحقيق وكيف كان مقصود المصنف هنا في بيان حكم الابوال كون اللحم ... وذكر ... ان الاقوال في المسئلة ثلثة منها وهو المشهور المعروف بين الاصحاب بل كاد ان يكون اجماعا عدم جواز التكسب بها مطلقا ولو فرض لها المنافع كما قال الشهيد في اللمعة وان فرض لها نفع منها ما هو للاردبيلي والسبزواري جواز التكسب بها متمسكا بالاصل واستضعافا لسند المنع والتفاتا الى جواز الانتفاع بها في الزرع والغرس منها وهو التحقيق الاستغفار التفصيل بين الانسان وغيره فان كان الاول فلا يجوز الاكتساب بها وان كان من الثاني فلا يجوز الاكتساب وقول بالتفصيل بين البلاد فجوز الاكتساب بها في البلاد التي يحتاج الى الانتفاع بها ومنعه في البلاد التي لا يحتاج الى الانتفاع فالحق فيها قول الاول للادلة السالفة الا التسمية الخضراوات المنتفعة الخاصة المعتضدة في المقام بروايتين احداهما ما رواه يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام ثمن العذرة سحت ثانيتهما ما في مرسل الدعائم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن علي عليه السلام ان رسول الله نهى عن بيع العذرة

مقباح في بيان ارواث ما يؤكل لحمه وابوال ما يوكل لحمه

٣٢٧

العذرة وقال هي ميتة وما يدل على جواز الاكتساب من رواية محمد بن مضارب عن الصادق عليه السلام لا باس ببيع العذرة وعن صفوان عن سماعة قال سأل رجل ابا عبد الله وانا حاضر فقال اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا باس ببيع العذرة فمحمول على قول الشيخ او على قول المفيد او على التقية وهو الاظهر اما المقام الثاني ففيه امور منها في بيان ارواث ما يوكل لحمه وفيه قولان قول بجواز الاكتساب بها وهو المشهور المعروف كما قال الشهيد في روضته اما فضلات ما يوكل لحمه فيجوز مطلقا لطهارتها ونفعها وقول بعدم جواز الاكتساب بها وهو للمفيد والسلار ويمكن الاستناد للقول بالجواز بوجوه منها الاصل المعروف بين الاصحاب اذا دار الامر بين الحرمة والاباحة فالاصل هو الاباحة لقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وغيره من الايات والاخبار وفيه ان الكلام قد يكون في الاحكام التكليفية وقد يكون في الاحكام الوضعية فان كان الكلام في الاول فالتمسك باصالة الاباحة محله وان كان في الثاني فلا لان الامر اذا دار بين الصحة والفساد فالاصل هو الفساد وما نحن فيه من قبيل الثاني كما لو شك في ان البيع مع المجهول جائز ام لا وبعبارة اخرى لو شك ان البيع مع اثره هو النقل والانتقال ام لا فالاصل عدم الاثر منها السيرة القطعية المستمرة الى زمان المعصوم بحيث يكشف عن رضاه وانكار الاكتساب بارواث الابل والغنم والبقر في عصره عليه السلام كما في زماننا هذا حيث صار الاكتساب بها في الامصار والقرى والاسواق فيصير الامر بديهيا محضة وشبهة في مقابل البديهة منها العمومات الدالة على حلية التكسب وصحته بالنسبة الى جميع اقسامه او بالنسبة الى قسم ونوع خاص منه اما الاول فهو قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم بتقريب ان الشارع جعل التراضي المعاقدين والمتعاهدين فاذا قلت ان التراضي يتوقف على احراز قابلية المحل قلت ولا منافاة ذكر ما ذكرت لان المحل قد يكون قابليته للتراضي معلوما كما لو تراضيا على تكسب ما كان مملوكا لهما وقد يكون عدم قابليته معلوما كالخمر والعذرة والمغصوب والحر وغير ذلك وقد يكون مشكوكا كما نحن فيه مثلا ولا ريب انه داخل تحت العموم واما الثاني فهو وارد في باب البيع نحو قوله تعالى احل الله البيع والصلح والهبة وغيرها منها الاجماع على ان كلما كان مما ينتفع به يجوز التكسب والبيع به الا ما اخرجه الدليل والمراد من الانتفاع الانتفاع بازائه شيء لا بعد سفها لا المنافع المتداول في الامصار والاعصار عند اولي الدراية وارباب السليقة من نقول هذا مما ينتفع به وكلما كان كذلك يجوز الاكتساب به فهذا يجوز الاكتساب به اما مستند القول بعدم الجواز فهو وجوه اولا اصالة الفساد المشهورة في المعاملات وفيه انها دليل حيث لا دليل وبعد وجود العموم والاطلاق لا يكون قابلا للدلالة وثانيا انه لا ريب في ان الارواث من جملة الخبائث وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام وكلما كان كذلك لا يجوز التكسب به لقوله ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه فهذا لا يجوز التكسب به وفيه ان كلية الكبرى ممنوعة لان المراد من الحرمة الجهة التي نهي عنها كالتراب والخنفساء والخبز الملقية في ما كل الارواث والتراب والخبث لا مطلق الاكتساب وعلى فرض التسليم تخصص بالسيرة القطعية في خصوص المقام منها في بيان ابوال ما يوكل لحمه وفيه قولان قول للمحقق وهو جواز التكسب بها وقول للمفيد والسلار وهو عدم جواز التكسب بها ويمكن التفصيل قول ثالث من كلام الشهيد في المسالك حيث قال ان فرض لها نفع يجوز التكسب والا فلا ويمكن ان يكون كلامه هذا مشيرا الى ما ذكره الاصحاب من ان كلما كان مما ينتفع به يجوز التكسب به والا فلا تنقيحا والدليل على الجواز الادلة المزبورة بتمامها الا السيرة والدليل على المنع اولا انه لو جمع شخص ابوالا وغصبها غاصب او اتلفها متلف ليس بضامن وكذا لو دهنها او ضيعها وقف او جعل من مال الوصية او من مال المصالح يذمونه العقلاء ويقبح اهل العرف بل يعدونه من

جملة السفه رد الحكم بانه دليل على عدم جواز التكسب وعدم كونه محط نظر الشارع واهل العرف وفيه ان اعراض اهل العرف من نحو ما لم يخف فيه قد يكون من جهة عدم كونه مما يعد مالا ومن قلة الانتفاع والاستعمال والاحتياج وقد يكون من اجل جلالة وعظم شانهم ولا ريب ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فانا لو سلمنا كونه مالا الا انه نادر فلا يحظ نظر الشارع الاموال المتداولة بين الناس من حيث منافع المتعارفة في جميع البلاد والاوقات بالنسبة الى جميع الناس ثلث وسبع تفصيل ذلك ان الله تعالى خلق الدنيا لعباده جالا فانه ربما يكون الشيء له منافع لا يحتاج الى الناس الا الاحاد سنة او سنتين بل اكثرها بالنسبة الى قليل من الناس في بعض الامصار والاعصار وهي ليس ما كان محط نظر الشارع وترتب الاثار التي ترتب على الاموال التي كانت محلا لابتلاء الخواص والعوام في كل صباح ومساء من الاحكام التكليفية والوضعية كبعض ادوية التي انتشر اسماء العطار ووضعها في منزله ومضى عليها الدهور حتى تداولها اسطو وابو علي سينا ولقمان وجوز استعمالها للامراض وانه ان كلما كان بذل المال بازائه وفي مقام الاحتياج والابتلاء ان اختيار محمود عند العقلاء فهو محط نظر الشارع واهل العرف وما لم يكن كذلك فلا يجوز التكسب به بناء على هذا يجوز بيع بعض الاشياء التي لا يحتاج اليها الا نادرا من المعادن من الجوهرة والكبريت والعقيق الانفعي كما اختلفها متلف وغصبها غاصب في محل ابتلاء اهله صار ضامنا بلا شك ولا ريب ثم ان قوله من اتلف مال الغير فهو له ضامن وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي وقاعدة لا ضرر ولا اضرار وغير ذلك من الادلة الدالة على ذلك في حفظ اموال الناس وضعف قوله الحاكي عن الاصحاب على اشتراط المنافع في جواز التكسب ومع ذلك لا يقول احد بعدم جواز التكسب بالابوال بل صرح غير واحد منهم بالجواز بل يستفاد جوازها من النصوص للاستشفاء وعلى فرض ورود نهي في البعض كان لا بد ان تم في فرض فقهي المنافع الى ان اصالة الاباحة محكمة في المقام وثانيا انه لا ريب في ان الابوال من الخبائث وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام وكلما كان حراما لا يجوز التكسب به لقوله ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه فهذا لا يجوز التكسب به مضافا الى ان المثانة التي فيها البول حرام وهو طاهر او وطيء وفيه اولا نمنع الصغرى اذ خباثتها ليست مما اتفق عليه الاصحاب بل لهم فيها قولان قول بالحرمة كما في الرياض وغيره حيث قال لا شبهة عند الاكثر وثانيا نمنع الكبرى كلية بل المراد منها الجهة المنهية عنها وثالثا نمنع الاولوية اذ انفحة الذبح والقضيب على المشهور استعمالها حرام بخلاف الميتة فيها مضافا الى انه في مقام تخصيص العمومات والاطلاقات والاصل محكمة عند الشك منها في بيان ابوال الابل بالخصوص ولا ريب في ان جواز الاكتساب بها في الجملة اجماعي لكنه قال بعض الاصحاب بعدم جواز الاكتساب بارواث وابوال ما يوكل لحمه الا الابل للاستشفاء بها كما قال الشهيد في موضع وقيل بالمنع مطلق الابوال الا ابل للاستشفاء بها انتهى وقال بعض الاخر الا ابوال الابل للاستشفاء عند العزة والحاجة وقال بعضهم الابوال الابل من غير تقييد وتعليل كما قال المحقق في النافع وقيل بالمنع من الابوال الا ابوال الابل ثم قالوا ان الاستشفاء وعدمه علة لتشريع الحكم وهو جواز الاكتساب كما ان عدم اختلاط المياه علة لتشريع العدة ورفع ارياح الاباط علة لتشريع غسل الجمعة لانه قد يكون يلزم من انتفائها انتفاء المقصود وكيف كان فالحق هو قول الاخير وهو جواز الاكتساب مطلقا لوجوه اولا الاولوية بالنسبة الى الامر السابقة عن ان كل من قال بجواز الاكتساب في ارواث وابوال ما يوكل اللحم الذي يجوز الاكتساب فيه بولها وثانيا في الامر المذكور قال بالجواز فيها وثالثا باطلاق قوله ابوال الابل خير من البانها فان الاكتساب بها يجوز مطلقا فكلما كان حراما وثانيا بقاعدة عامة كلية التي تكون معقدا للاجماعات وهي ان كلما كان مما ينتفع به يجوز بذل المال بازائه موجبا للنفع يجوز الاكتساب به من غير تفصيل ما ذكرنا عليه كليتها احدهما ان كلما كان مما يوكل لحمه يجوز التكسب بروثه وابواله وثانيهما ان كلما كان حلالا

٣٢٨

مما لا يوكل لحمه لا يجوز الاكتساب بارواثه وابواله المطويتان في عبارة المصنف المشيرتان الى ما هو في الطهارة والنجاسة من ان كلما كان مما يوكل لحمه كان روثه وبوله طاهرا وكلما كان حلالا يوكل لحمه كان رجيعه وبوله وروثه نجسا اما البول فقد اطلقت على ما يدل على نجاسته وهو عموم رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه فكلما هو مفهوم منطوق ومعاضدة بمفهوم من زرارة انما لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يوكل لحمه فكذا مفهومه معاضدة بمنطوق فان قلت ان غاية ما يدل عليه الدليل هو وجوب الغسل فلا ملازمة بينه وبين النجاسة قلت هذا اصل فانه ثبت ان وجوب الغسل كان من باب التعبد والمقام ليس منه لان وجوب غسل الثوب ومقارب للصلوة والطواف وفي المساجد والقرآن والمصحف وغير ما يدل على النجاسة كما انه لو شك العبد عن المولى في اصابة البول الى لباسه كان المولى اغسله يدل على انه من اجل النجاسة واما الروث فلم نطلع على ما يدل على نجاسته بالخصوص فلم يطلع من كان سابقا علينا لكنه يمكن اثباتها بوجوه اولها الاستقراء عن انا اذا استقرينا الحيوانات التي اكلت لحمه ووجدنا ان كلما حرم منها بوله نجسا كان روثه ايضا كذلك وثانيا بعدم القول بالفصل عن المخرج بعد البول بفرؤ الخطاف لا باس بها هو مما يوكل لحمه فانها تدل بمفهومها ان في خرؤ غير ما يؤكل ما كان وثالثا بعدم القول بالفصل بين عذرة الانسان التي كانت نجاستها ضرورية المذهب وبينها في غير الانسان وسائر الحيوانات الا بناء على ما قاله بعض اهل اللغة كما في قيل ان العذرة والخرؤ لفظان مترادفان مؤيدة صحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله سأل الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلاته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد فعلم ان العذرة اعم من عذرة الانسان وغيره وخبر علي بن محمد عن الفارة والدجاجة والشاة انقطاع العذرة ثم نطاء الثوب ايغسل قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا اقراداعرفت الكليتين المزبورتين فاعلم انه قد صار بعض افرادهما محلا للتشاجر والنزاع بين الاصحاب فقد استثنى ابن الجنيد في كتابه المسمى بمختصر الاحمدي من كليتها مما لا يوكل لحمه بول الرضيع ما لم يوكل الطعام عن ميل كما حكي عنه وقال بطهارته والذي يظهر من الصدوق هو جواز القول بالطهارة حيث قال انه كلما اروي في الكتب عن حجة بينه وبين الله وانا في ... كان معارضا خبرا بما اثبت ومع ذكره رواية تدل على الطهارة بول الغلام واما الاردبيلي نقد عنونه في مجمع الفائدة وقال لم نعثر على دليل يدل على طهارته الا ان الاحوط مع ابن الجنيد وهو التمسك بالروايات منها ما عن قطب الراوندي عن موسى بن جعفر عن ابائه عن علي عليه السلام قال بال الحسن والحسين على ثوب رسول الله قبل ان يطعما فلم يغسل بولهما من ثوبه منها رواية السكوني عن علي انه قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين منها ما في الفقه الرضوي وان اصاب بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام فاغسله والغلام والجارية سواء وقد روي عن امير المؤمنين انه قال لبن الجارية يغسل منه الثوب قبل ان يطعم وبولها لان لبن الجارية يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من المنكبين والعضدين والحاصل ان الاقوال المعتبرة عند الاصحاب في الفرق انفصال الماء المغسول عن المحل وتعدد الغسل ووجوب العصر لا يعتبر في الرضيع كما في صبه ويستثنى من ذلك بول الرضيع فلا يجب عصره ولا تعدد غسله وهما ثابتان في غيره انتهى ويمكن ابطال ما قاله ابن الجنيد بوجوه منها ان الروايات غير معمول بها لانها من الاخبار الشاذة ولم امر بما خذه ما كان مشهورا بين الاصحاب لقوله خذ ما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر منها انها ضعيفة لا اشتمالها على السكوني وللاختلاف فيما في الفقه الرضوي فلعل بعضا عمله من الاعاظم كالمجلسي والسبزواري وصاحب الرياض وغيرهم بعدم كونه من الامام عليه السلام منها ان بعضها مشتملة على ما كان مخالفا للاجماع وهو نجاسة لبن الجارية منها ان مقصود الامام عليه السلام من نفي الغسل لعله نفي الصب فهو مما يدل على الطهارة بل صرح بالصب في الفقه الرضوي المزبور وهو دليل على النجاسة وسيظهر ذكره مقابل الغسل والصب في الفقه الرضوي المذكور منها انها معارضة بالاقوى والاصح البحار عن كتاب الملهوف على قتلى الطفوف للسيد رضي الدين ابي طاوس بسنده عن ام الفضل زوجة العباس انها جاءت بالحسين الى رسول الله

نبال على ثوبه فوضعه فبكى فقال مهلا يا ام الفضل فهذا ثوبا يغسل وقد اوجعت ابني والحلبي عن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عن
بول الرضيع قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله ومن جملة المواضع الخلاف بالنسبة الى ما لا يؤكل لحمه الارواث والابوال من الحيوانات
المركوبات من افراد الخيل المرموز كالراغث [illegible] والحمر وما شابهها ... فانها طاهرة ولم يخد فيها القائل المستند العلامة
في التذكرة الخلاف الى بعض العامة نعم تردد المحقق في ... والشهيد في الدروس والدليل عليه اصالة الطهارة السالمة عن المعارض لعدم
انصراف الادلة الدالة على نجاسة الارواث والابوال من الحيوان الغير المأكول اللحم اليها لعدم وجود اللحم فيها ولهذا انتقدت الى عدم ما نفيته
فضلات تلك الحيوانات في الفلوة لعدم انصراف الادلة الدالة على ما نفيته من فضلات الحيوان الغير المأكول التي اليها ...
بعض الحيوانات ... طهارة ارواثها وابوالها ... فقطع لكنه بعضها ... والوزغ
والمعروف هو النجاسة لان المدار في النجاسة والطهارة على كونه مما لا يؤكل لحمه او مما يؤكل لحمه فان كان الاول فالاول وان كان
الثاني فالثاني ويستدل على ذلك بعموم الكلية السابقة التي ثبتت بالادلة المذكورة ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مصباح في جملة اعيان النجسة التي لا يجزيها الكبيها المني

فان قلت ان الشهرة المعتبرة هي شهرة الرواية لا الفتوى قلت اولا ان الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيفة ... الشهرة الفتوى على
قسمين احدهما مطابق والآخر استناد مع المراد الاول ... الرواية الضعيفة ...
كما افتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا واشتد ...
[illegible]

عن ابي عبد الله انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة فان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول ...
[illegible]

مقباح في تحقيق الطلب ... معداً

الفرق ... في البول والمني الخارج من الاحليل واما غيرها الخارج منه وهو الودي والوذي والمذي فقد بيان حكمها ...
الى الخلاف فيها جميعاً ...
[illegible]

تتمة في بيان ما ادى الكلب حكمه ما ذا

الاستحباب لا يستلزم ان يكون ... الامر بغسل ... منها ما روي عن صفوان عن
معوية بن شريح قال سال ... ابا عبد الله ... عن سؤر السنور ... قال قلت الكلب ...
[illegible]

تنبيه في بيان حكم ما يلاقي الكلب مطلقا اعني ما لا تحله الحياة وبيان جلده وبيان شعره

الاسماء خلافا للشهيد وبالمحقق الثاني والعلامة في المنتهى حيث حكموا بالنجاسة في صورة الكلب والخنزير البريان واجزائهما وان لم يكن تحلها الحيوة وما يتولد منهما وان باينهما في الاسم انتهى مستدرك اولا ان ما يتولد منهما معنى منهما وتابع لهما وثانيا استصحاب نجاسة المتولد اما الاول ففيه اولا انه مصادرة على المطلوب وثانيا انه لو كان مباينا لهما كان يصدق عليه اسم حيوان من الحيوانات ومع ذلك كان نجسا فهو مناف للاطلاقات الدالة على طهارة تلك الحيوانات واما الثاني فان كان المراد استصحاب النطفة فقد انتفت وان كان المراد استصحاب ما يلاقيه المولود في البطن او حيه المتولد من النجاسة فليس لم المنتهى اذ النجاسة الاصلية فهو محل الكلام والاستصحاب لا ...

...

...

مصباح في بيان الاعيان النجسة الكافر كاخويه من الكلب والخنزير

القول بالفصل الكلام فان بنجاسة لحمه قال بنجاسة جميع اجزائه منها او من الاعيان النجسة الكافر كاخويه من الكلب والخنزير ونجاسته في الجملة عندنا اجماعي كما قاله البيضاوي وغيره وهو ان نجاسته حكمية مما لا شبهة فيه بل الضرورة قاضية عليه والمراد بالكافر في الجملة الكافر الذي لم يجعل الاسلام نحلة وكيشا لنفسه ولم يكن من اهل الكتاب ويدل على نجاسته عينا مضافا الى ما مر اولا الاجماع محققا ومنقولا بل متواترا وثانيا الادلة القطعية الآتية لنجاسة اهل الكتاب الثابتة بالاخبار ونجاسة من انكر ضروريا من ضروريات الدين الثابتة بالادلة المذكورة وثالثا الآية يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم والمراد من العام سنة التاسع من الهجرة او سنة حجة الوداع وجه الاستدلال بها من وجهين احدهما ...

...

...

هو الموفق

لا ولكنهم يشربون الخمر فقال الكل معهم واشرب وسابق الرواية عن علي بن جعفر في ادلة القول بالنجاسة حيث قال الا ان يضطر ومنها رواية عمار انه سأل الصادق سألت ابا عبد الله عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه يهودي فقال نعم قلت من ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم فما عرفت التعارض بينها وبين الصنفين فلابد من الرجوع الى المرجحات اما المرجحات للادلة الدالة على النجاسة فاولا الاكثرية عددا وثانيا كونها موافقة لصريح الكتاب الكريم وثالثا كونها مخالفة للعامة ورابعا الشهرة بين الاصحاب حتى عد السيد المرتضى رحمه الله عليه نجاسة اهل الكتاب من جملة متفرداته وخامسا الاجماعات المنقولة وسادسا السيرة القطعية الكاشفة عن رضا المعصوم بل الضرورة كما ضبة عليها واما المرجحات للادلة الدالة على الطهارة فاولا كونها اصرح دلالة من الاولى وثانيا كونها اصح سندا منها وثالثا كونها موافقة للاصالة الطاهرة وكيفما كان فالاولى مقدمة على الثانية لما مر مضافا الى كونها محمولة على التقية كما ان اصالة الطهارة التي استدل بها القائلون بالطهارة ايضا مردودة لما مر من الاطلاقات والعمومات الدالة على النجاسة بقي لهم دليل اخر وهو قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والاية في سورة المائدة المنزلة بعد انزال جميع سور القرآن وقال عليه السلام فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وجه الاستدلال بها بناء على الترجمة التي ذكرها لها البيضاوي ونقل غيره عن ابن عباس ان المراد بالطعام ما هو الاعم من الحبوب والمايعات والماكولات من الذبائح وغيرها وبالكتاب جنس كتاب فيعم جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهما كما استثنى علي عليه السلام نصارى بني تغلب قال ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر ولم يلحق باليهود والنصارى المجوس وان الحق بهم في الجزية لقوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم فيحصل مما ذكرنا انها مطلقة بالنسبة الى اليابسات والرطوبات وطعامهم والحال هذه كاشفة عن طهارتهم والا فلا وجه لها مع كونهم مباشرين للذبائح وغيرها من الماكولات والمشروبات وقيل المراد بالطعام ذبائحهم قال في الكشاف قاله اكثر المفسرين واكثر الفقهاء وجماعة من اصحابنا وعليه لهم يتم الكلام وقيل انه مختص بالحبوب وما لا يحتاج الى التذكية وفيه اولا انه تخصيص من غير مخصص وتقييد من دون مقيد وثانيا انه يستلزم لغوية عطف طعام الذين اوتوا على الطيبات لذهابه عبارة عما يستلذ به المؤمنون او ما لم تستخبثه الطباع السليمة ولم يتنفر عنه عادة او مما حلله الشارع باذنه لم يدل على تحريمه دليل من العقل والنقل او ... او ما لا ... لا يتقرب به التوقي والابداء وعلى اي تقدير فتفسير شمل الحبوب وما لا يحتاج الى التذكية فلزم المحذور في عطف الطعام مع كون المراد ما ذكرنا بناء على ذكر الخاص بعد العام لابد ان يكون لنكتة كذكر الصلاة الوسطى بعد الصلوات في قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ... النكتة بناء على طريقة العامة موجودة ... وغيرها ... بالرطوبة بخلاف طريقة الخاصة فالمحذور باق بحاله ... المقداد وقال ... اشكال اذ هو على مذاق العامة لوجود النكتة واما على مذاق الخاصة فلا لعدمها وثالثا انه يستلزم التفكيك بين صدر الاية وهو طعام الذين ... وهو طعامكم حل لهم اذ المراد بالذين كلما يصدق عليه الطعام وكان قابلا للاكل من الحبوب والمايعات والماكولات من الذبائح وغيرها فحمل الصدر على ما ذكر مستلزم للمحذور المزبور كلا

هو الموفق

مصباح في بيان ما يتولد من الكافر كما ان المتولد من الكلب والخنزير ملحق بهما بلا شك ولا ريب

٣٣٥

بالاولى والحاصل ان الاية بظاهرها تدل ... على طهارة اهل الكتاب لكنه يمكن اخراجها عن ظاهرها بان المراد بالطعام فيها الحبوب لوجهين احدهما ما ذكره اهل اللغة كما في الحدائق انه نقل عن صاحب مجمع اللغة انه قال قال بعض اهل اللغة ان الطعام البر خاصة وقال صاحب الصحاح ربما خص اسم الطعام بالبر ونقل ابن الاثير في النهاية عن الخليل ان الغالب في كلام العرب انه الطعام هو البر خاصة وقال الفيومي في كتاب مصباح المنير اذا اطلق اهل الحجاز لفظ الطعام عنوا به البر خاصة وفي العرف الطعام اسم لما يؤكل مثل الخبز لما يشرب والطعام في عرف بعض الناس عبارة عن البر والشعير ويمكن اطلاقه على كل الحبوب للمناسبة وهو في الاصل من الطعم بمعنى المطعوم والثاني الاخبار منها في صحيح هشام بن سالم سأل ابا عبد الله عن قول الله وطعام الذين اوتوا الكتاب قال العدس والحمص وغير ذلك ومنها في الصحيح الاخر عنه عليه السلام قال كان ابي يقول انما هي الحبوب واشباهها ومنها موثقة سماعة وفيها العدس ومنها موثقته الاخرى وقال انه الحبوب ومنها في رواية ابي الجارود الحبوب والبقول وغيرها كما انها لا تدل على ما يدعيه الخصم كذلك لا ما قال بعض المشايخ وهو ان المراد من الطعام الذي اعطاه الله لقوم موسى عليه السلام في مقام سألهم من البقل والقثاء والفوم والعدس والبصل وغيرها في الكتاب كما قال المحقق الاردبيلي وهو ان الاية في مقام بيان ان طعامهم لا يكون حراما بالذات وبعبارة اخرى في بيان نفي الحرمة الذاتية عن طعام اهل الكتاب وفيه ان كان المراد منه الجامد كالحبوب ونحوها فهو مردود اذ لا يتوهم بالنسبة اليه الحرمة الوضعية فضلا عن الحرمة الذاتية بل لم يقل احد بحرمته من المذهب وملة كان وان كان المراد منه الذبائح فانها ميتة في الواقع وحرمتها ذاتية والذاتية لا تتغير ... في اصل ... وعينه واما شعره فقال السيد المرتضى بطهارته ... لما عرفت سابقا وحكى عن المتاخرين قال صاحب المدارك والعلامة مستدلا بان القدر المتيقن من نجاسة الكافر هو الذي تحله الحياة واما شعره فليس كذلك وان قلنا بنجاسة شعر الكلب والخنزير مع كونه مما لا تحله الحياة اذ ... التي تحل ... عليها الحكم وبعبارة اخرى عينها ... على سببه بخلاف الكافر فان نجاسته هو الامر الاعتقادي ولذا لو تغير اعتقاده حكم بطهارته وفيه اولا انه بعد ثبوت نجاسة شعر الكلب والخنزير كما عرفت سابقا بعدم القول بالفصل في اخرتها تم الكلام وثانيا بالاجماع المنقول المستفاد من ظاهر كلام بحر العلوم حيث قال في منظومته وان يكن من كافر فهو نجس والقول بالطهارة درس وثالثا بالاخبار الدالة على وجوب غسل ... الاثواب الملاقية للكافر من غير استفصال عن موضع الملاقاة كما قال بعض الاصحاب ورابعا فاصالة التبعية فان مقتضاها نجاسة شعر الكافر وفيه ان القدر المتيقن منها في مقام الحكم بالطهارة واما النجاسة فلا وخامسا ان مقتضى اطلاق ما دل على نجاسة الكافر هو نجاسة جميع اجزائه ... مما تحله الحياة ام لا ... بقي الكلام في المتولد من الكافر فنتكلم فيه بعدا ... اولا انه كان ابواه ... كلاهما كافرا اذ لو كان احد الابوين مسلما ... الحق به لولا ... ان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه واما لو كان ... جده مسلما فهو من الاب الكافر بالنسبة الى الاحكام ... والطهارة واما ... فليس المولود تابعا لجده كالسبي ... وثانيا ان محل الكلام فيما اذا كان العقد صحيحا ... لكل قوم نكاح ... فيصح الكلام فيه وثالثا انه في المولود في الجملة وبعبارة اخرى والكلام فيه على سبيل القضية المهملة اذ الولد قد يكون مميزا وقد يكون غير المميز وعلى الاول قد يتبرأ من ابويه وقد لا يتبرأ منهما ومحل الكلام تفصيلا ... ورابعا ان الكلام فيها بالنسبة الى الاحكام الظاهرية الدنيوية من الطهارة والنجاسة وغيرهما واما الاحكام الاخروية من التعذيب والخلود والدخول في الجنة وغيرها فهو كلام اخر ... فنقول ان في المسألة قولين او احتمالين الاول الموقوف والمشهور ...

هو الموفق

ارسال المسلمات وطهارة المسألة من المقطوعات عند صاحب المعالم مع كونه ممن استشكل فيها قال بان الاصحاب قد ذكروا ولم يذكروا لها الدليل لكونهم قاطعين ... انما هو التبعية ... كلام العلامة حيث قال في مقام ذكر المسألة الاخرى هو الالحاق بالابوين ... المخالف فيها ... في كلام المعالم حيث قال انت خبير بان غاية ما يدل على نجاسة الكافر هو الاجماع واما الاولاد فلا دليل على نجاستهم وهو باق تحت اصالة الطهارة في الاشياء ... بالنسبة الى المتاخرين من اصحاب المدارك وغيرها ... قولين او احتمالين وهي التبعية وعدمها ومستند الاول بعد الاجماع المحقق والمنقول ... في وجوه منها السيرة القطعية الكاشفة عن قول المعصوم ومنها القاعدة التبعية المأخوذة من الموارد والمقامات منها تبعية طهارة باطن الجدار لظاهره ومنها تبعية طهارة ... باطن النعلين لطهارة ... ظاهره ومنها تبعية طهارة الالات واسباب العصير الخمر لطهارته بعد التثليث ومنها تبعية صحة الوقف على المعدوم فيما كان منضما الى الموجود لصحة الوقف عليه ومنها تبعية طهارة اطراف البئر والالات المستعملة فيه لطهارة مائها ... وهكذا وفيه انه مسلم فيما كان ... التابع من المداليل الالتزامية او التضمنية لما يدل على طهارة المتبوع والا فلا ... منها ان حكم المتولد من الكلب والخنزير ... ملحقا بهما فكذا المتولد من احدهما وفيه اولا ان ... وثانيا ان المقيس عليه ليس ملحقا مطلقا بل المدار فيه على صدق الاسم وعدمه كما مر ومنها الاخبار منها ... عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال هم كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم ومنها خبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي اولاد المشركين مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة ... يدل على عدم اللحوق وان استدل صاحب الحدائق ... عن ابي عبد الله قال ثلثة يحتج عليهم الابكم والطفل ومن مات في الفترة فيرفع لهم نار فيقال لهم ادخلوها فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن ابى قال الله هذا قد امرتكم فعصيتموني ومنها ... عن غير واحد انه سئل عن الاطفال فقال اذا كان يوم القيمة جمعهم الله واجج لهم نارا وامرهم ان يطرحوا انفسهم فيها فمن كان في علم الله انه سعيد رمى بنفسه فيها وكانت عليه بردا وسلاما ومن كان في علمه انه شقي امتنع فيامر الله بهم الى النار فيقولون يا رب تامر بنا الى النار ولم تجر علينا القلم فيقول الجبار قد امرتكم مشافهة فلم تطيعوني فكيف ولو ارسلت رسلي بالغيب اليكم وفي مجمع البحرين وقد روي عن النبي انه سئل عن اولاد المشركين فقال هم خدمة اهل الجنة هذا ما ذكره صاحب الحدائق لاثبات مدعاه وهو كون اولاد الكفار ملحقين بهم من يوم الولادة الى يوم القيمة الى ان اجج الله لهم نارا ثم يامرهم بالدخول فيها فان كانوا مطيعين ... والا فيدخلوه مداخل آبائهم ثم طعن على الاصحاب بان دلالة ... الاخبار على التبعية من الواضحات فكيف غفلوا عنها وفيه اولا ان ... الاحكام الاخروية بقرينة الجواب اذ قوله يدخلون مداخل آبائهم واولاد المسلمين مع آبائهم في النار صريح فيما ذكرنا وعلى فرض الاطلاق والعموم محل الحاجة هو الجواب لا السؤال وقد عرفت صراحته فيما ذكرنا ومنها قياس تبعية اولاد الكفار بتبعية اولاد المسلمين بهم من الطهارة الى الديات ثم الفرق بينهما ان ... بان تبعيتهم لهم ثابتة بالادلة الخاصة او الاصول العامة وهو ان الاصل في الاشياء هو الطهارة ... على سبيل الكلية ممنوع ومنها عموم ما دل على نجاسة الكافر ... فهذا لا يخفى بناء على ان المراد من الكفر هو عدم الايمان عمن شأنه ان يكون مؤمنا لا ما ذكره الشهيد وعلى فرضها عدم صدق عنوان الكافر على اولادهم

هو الموفق

٣٣٦

اولادهم ... يصدق عليهم العنوانات الاخر المترادفة معهم كاليهود والنصارى والمجوس فتم ... الاستدلال للمتوقف والمستشكل كما انه عرفنا سابقا بوجهين احدهما اصالة الطهارة المقتضية لطهارتهم الباقية على مقتضاها بالنسبة الى اولادهم وفيه ... بما عرفت من الاطلاق والعموم والاجماع وغيرها فلا مجال للتمسك بها والثاني قوله كل مولود يولد على فطرة الاسلام الا ان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وفيه ان المراد في الخبر انهم قابلون للهداية لا انهم كانوا طاهرين من حين الولادة وبعبارة اخرى انه في بيان حكم اخر لا الطهارة والنجاسة وكيفما كان ... نجاسة اولاد الكفار ... ملاحظة مجموع ما ذكرنا مما لا شبهة فيه نعم قال صاحب ... في المقام هو الاجماع هذا كله فيما اذا كان كلاهما كافرا اما لو كان احدهما مسلما ... فالولد يلحق به والدليل على اللحوق اولا هو الاجماع وثانيا قوله ان الاسلام يعلو ولا يعلى وتوضيح ان الصور المتصورة فيه ثلثة منها تقدم المسلم كما هو مقتضى قوله ان الاسلام يعلو ... ومنها ... بالنسبة الى المولود فلازم ... منطوق قوله الاسلام يعلو ومنها تقدم الكافر على المسلم فهو يستلزم وقوع الاسلام معلى عليه وهو مخالف لمنطوق الخبر ومفهومه فتعين الاول وثالثا اصالة الطهارة السالمة عن المعارض والعمومات الدالة على لحوق اولاد المسلمين بهم هذا اذا كان احد ابويه مسلما اما لو كان جده مسلما فالحق عدم اللحوق به اذ هو يحتاج الى الدليل ... ان ندعي الاجماع عليه كما قال الشيخ الاستاد ادام الله ايام افادته وهو يستفاد من كلمات الاصحاب في الموارد كما في الارث بانه لو كان الجد مسلما فالارث ينتقل اليه وان كان للمتوفى ولد صغير ... صريح في عدم الحاق الولد بالجد في الاسلام ... والارث ينتقل اليه اذ هو مانع عن الجد ... نعم لو كان الجد مسلما ... الزكات مشتركة بين الاب والجد لو كانا مسلمين اذ ... بالنسبة الى المولود والحال ... يستلزم ... بقوله ان الاسلام يعلو والاختصاص بالاب يستلزم وقوع الاسلام معلى عليه وقد عرفت ما فيه فتعين ... بالنسبة الى الولاية هذا كله اذا كان العقد صحيحا واما لو كان فاسدا ... كان من جانب واحد فالولد ملحق بالجانب الصحيح ... كافرا كان او مسلما ... الادلة للحوق بالكافر والمسلم وان كان من جانبين فاللحوق يحتاج الى الدليل ... بل مقتضى اطلاق ... على ان ولد الزنا ... عدم اللحوق ... ان ينظر الزاني الى اعضاء الولد الزنا اذا كان اناثا والزانية اذا كان ذكورا نعم في خصوص النكاح قالوا بان الزاني لا ينكحها والزانية لا تنكحه خلافا لصاحب الدلائل حيث قال باللحوق بالقاعدة الاولوية وفيه ان كان المدار في التبعية واللحوق على التوليد مطلقا فالحق معه وان كان على التوليد ... بالنسبة الى كل ملة ... فهو ممنوع ... في الاسلام قال صاحب الجواهر ... التمسك بالاجماع القائم على اللحوق فيما كان العقد صحيحا ... مشكل ولكنه عدم اللحوق ايضا مشكل وكيفما كان اما ما دام كونه صغيرا فيحكم بالطهارة لاصالة الطهارة اولا ولانقطاع التبعية ثانيا وكذا لو بلغ وكان مجنونا واما لو بلغ ... فلا يخلو اما ان يكون منتحلا للكفر فهو ملحق به لما مر واما ان يكون منتحلا للاسلام ففيه قولان والذي ذهب اليه المشهور والمعروف هو الطهارة بل قال لا بد خوله في الجنة كما في الحدائق والذي ذهب اليه الصدوق حيث قال لا يجوز شرب سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والكليني وابن ادريس والسيد المرتضى ... هو النجاسة مستند المشهور اولا اصالة الطهارة وثانيا ما دل على ان الاسلام من جملة المطهرات وثالثا الاخبار

جد به من الاب والام ... كما نقل عنه صاحب الجواهر

الطلاق م

منها خبر ايوب بن الحر عن ابي بكر المروزي في المحاسن قال كنا عنده ومعنا عبد الله بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد الزنا فقال ما تقول قال ان ذلك ليقال فقال ان كان ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه

منها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله قال ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به

وربما ادعي الاجماع بناء على الخروج معلوم [illegible] منها خبر ابي بكر المروزي عن عقاب الاعمال والمحاسن البرقي ان نوحا عليه السلام حمل في السفينة الكلب والخنزير ولم يحمل فيها ولد الزنا والناصب شر من ولد الزنا

منها خبر ابي بصير المروزي عن الكافي لا يغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم

منها خبر ابي بصير الوشاء عن الصحاف انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك [illegible]

[illegible]

بصائر في تحقيق ان الولد المتبين من الكافر الحربي ونحوه
هل يكون ملحقا بوالده في الكفر او الولد الفقيه للغاية
وكذا كون الولد الكافر في دين ابويه واظهر الاسلام

البصرة ونقول اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار مستدلا بوجوه
منها قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله سبحانه منها ان اطفال الكفار
يسترقون ويحكم عليهم بالكفر [illegible] منها ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه
كابيه فيعذبه الله سبحانه كابيه وذهب الخواص في التجريد الى عدم كونه معذبا [illegible]
المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله سبحانه [illegible]

[illegible]

بصائر في بيان نجاسة الكافر هو عدم الاسلام عمن شانه ان
يكون مسلما او مؤمنا او انتفاء الايمان والاسلام

بل الظاهر [illegible] اذا اظهر الاسلام [illegible]

[illegible]

مقالة في بيان نجاسة المخالفين وطهارتهم
الذي هو المشهور والمعروف على سبيل الاطلاق اي من غير تقييد
هو طهارتهم

بالتواتر وضروري الدين ولا ريب ان منكره كافر قال العلامة في منتهى الاحكام في ذكر شرائط الزكوة ان من جملة الشرائط
كون الآخذ مؤمنا اذ غيره كافر لان الامامة اصل من اصول الدين الثالث هو المفيد في المقنعة وهو في التهذيب حيث
قال لا يجوز لاحد منا تغسيل المخالفين ولا الصلوة عليهم الرابع هو الشيخ [illegible] حيث قال في الشرح على المقنعة لانه كافر
[illegible] هو ابن البراج حيث قال [illegible] هو ابن ادريس
في السرائر حيث نقل كلام المفيد [illegible] السابع هو ابو الحسن الشريف في شرحه
على الذخيرة حيث قال بنجاستهم [illegible]

[illegible]

فان قلت ان الامر دائر بين ما يقتضي الطهارة قلت على فرض التسليم فالاصل الحاكم بالنجاسة مقدم على ضده نعم هذا الاصل معارض بمثله كما لو فرضنا ان المؤمن الاثنا عشري صار مخالفا فانكر الامامة بناء على المشهور من استصحاب الطهارة فحكم بخلاف صاحب اللوامع فانه يحكم بالنجاسة بمجرد انكاره واحد من الائمة كالواقفية والزيدية والفطحية وغيرهم منهم انهم ناصبيون ويكون ناصبي كافر اذ حقيقة النصب عبارة عن عداوة اهل البيت وان عداوة اعظم من انكار حقهم والاعتقاد بفساد عليهم اما الصغرى فهو وجداني واما الكبرى فهو اجماعي وضروري عند الفقهاء ومنها ما ذكره العلامة من ان النص ثبت بالتواتر وهو ضروري من الدين فهم منكرون فضلا عن كفرة منها الاخبار منها الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء قال حدثنا محمد بن الفضيل عن ابي حمزة قال قال لي ابو جعفر عليه السلام انما يعبد الله من يعرف الله فاما من لا يعرف الله فانما يعبده هكذا ضلالا قلت جعلت فداك فما معرفة الله قال تصديق الله عز وجل وتصديق رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وموالاة علي والائتمام به وبائمة الهدى عليهم السلام والبراءة الى الله عز وجل من عدوهم هكذا يعرف الله عز وجل ومنها الحسين عن معلى عن الحسن بن علي عن احمد بن عائذ عن ابيه عن ابن اذينة قال حدثنا غير واحد عن احدهما انه قال لا يكون العبد مؤمنا حتى يعرف الله ورسوله والائمة عليهم السلام كلهم وامام زمانه ويرد اليه ويسلم له ثم قال كيف يعرف الاخر وهو يجهل الاول هذا يكون دليلا على فرض ثبوت بين المؤمن والمسلم كما قاله صاحب اللوامع ومنها الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن فضالة بن ايوب عن معاوية بن وهب عن ذريح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الائمة بعد النبي فقال كان امير المؤمنين عليه السلام اماما ثم كان الحسن ثم كان الحسين ثم كان علي بن الحسين ثم كان محمد بن علي اماما من انكر ذلك كان كمن انكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال قلت ثم انت جعلت فداك فاعدتها عليه ثلاث مرات فقال اني انما حدثتك لتكون من شهداء الله تبارك وتعالى في ارضه ومنها محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل بصرت بقطيع غنم مع غير راعيها فحنت اليها واغترت بها فباتت معها في مربضها فلما ان ساق الراعي قطيعه انكرت راعيها وقطيعها فهجمت متحيرة تطلب راعيها وقطيعها فبصرت بغنم مع راعيها فحنت اليها واغترت بها فصاح بها الراعي الحقي براعيك وقطيعك فانت تائهة متحيرة عن راعيك وقطيعك فهجمت ذعرة متحيرة تائهة لا راعي لها يرشدها الى مرعاها او يردها فبينا هي كذلك اذا اغتنم الذئب ضيعتها فاكلها وكذلك والله يا محمد من اصبح من هذه الامة لا امام له من الله ظاهر عادل اصبح ضالا تائها وان مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق الحديث ومنها عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد ...

[illegible]

٣٣٩

وان كان الثاني فيما لم يكن التقية والخوف لابد من اجراء احكام الكفر عليهم مع انه ليس كذلك منها النصوص المتواترة الواردة في بيان تعداد ما يتميز به المزكى عن الميتة ومن جملته سوق المسلمين ولا ريب لذي ادنى مسكة في ان سوق المسلمين في زمان صدور الاخبار لا يمكن ان يكون سوق الاثنا عشرية لوضوح كون جله الا من ميز المزكى عن الميتة بل يكون في جنبهم كالقطرة من البحر فيكون المراد من السوق سوق المخالفين بل هم عليهم السلام عاملوا معهم ويشترون منهم من اللحوم وامروا عبيدهم بالاشتراء من السوق كما لا يخفى على الفقيه المتتبع منها النصوص الواردة في بيان التفرقة بين الاسلام والايمان فهي كثيرة منها خبر سماعة قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن الاسلام والايمان اهما مختلفان فقال ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب الحديث منها خبر حمران بن اعين قال سمعت ابا جعفر يقول الايمان ما استقر في القلوب وافضى به الى الله عز وجل وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج فخرجوا بذلك من الكفر واضيفوا الى الايمان الى ان قلت فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والاحكام والحدود وغير ذلك فقال لا هما يجريان في ذلك مجرى واحد ولكن للمؤمن فضل على المسلم في اعمالهما وما يتقربان به الى الله الحديث منها خبر فضيل بن يسار سمعت ابا عبد الله يقول ان الايمان يشارك الاسلام ولا يشاركه الاسلام ان الايمان ما وقر في القلوب والاسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء منها خبر المفضل سمعت ابا عبد الله الاسلام يحقن به الدم وتؤدى به الامانة وتستحل به الفروج والثواب على الايمان منها خبر سفيان بن السمط قال سأل رجل ابا عبد الله عن الايمان والاسلام ما الفرق بينهما فلم يجبه ثم سأل فلم يجبه ثم التقيا في الطريق وقد ازف من الرجل الرحيل فقال له ابو عبد الله كانه قد ازف منك رحيل قال نعم قال فالقني في البيت فلقيه فسأله عن الايمان والاسلام ما الفرق بينهما فقال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه واله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام وقال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا منها ما رواه زرارة عن ابي جعفر عن جمهور الناس فقال هم اليوم اهل هدنة ترد ضالتهم وتؤدى امانتهم وتحقن دماؤهم وتجوز مناكحهم وموارثيهم في هذه الحال فاذا تعارض بين هذه الاخبار السابقة وتلك الاخبار فهذه مقدمة عليها لانها اصح دلالة واوضح سندا وغير ذلك من المرجحات اما تنقيح دليل الاخر وهو انهم ناصبيون فكل ناصب فهو كافر

اما النصب كما في المجمع الناصب هو الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلام او لمواليهم لاجل متابعتهم

متابعتهم لهم كما قال الشهيد في روض الجنان بعد قول الماتن بان الناصب كفرة ان المراد به من ان نصب العداوة لاهل البيت ثم قال ان النصب عبارة عمن اظهر العداوة صريحا او لازما كما ان البغض من ذكر فضائل علي او اخفى فضائله وكلا في الحقوق النواصب واتبع جهلة اهل النصب المترتبون ببغضه علي لانهم يبغضون ... معاداته والتصدي للصور تنكشف البيان والوهلان ان النصب عبارة عن عداوة اهل البيت ويكفي في تقديم الجبت والطاغوت عليهم في الاخبار الواردة في بيان معنى لفظ النصب ثانيها ما رواه عبد الله بن سنان عن الصادق قال ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وال محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وانكم من شيعتنا او تتبرؤون من اعدائنا منها ما عن علي بن عيسى قال كتبت اليه اسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب منها ما رواه المشايخ الثلاثة عن الصادق قال الناصب شر من اليهودي فقيل له وكيف ذلك يا ابن رسول الله فقال ان الناصب يمنع لطف الامامة وهو عام واليهودي يمنع لطف النبوة وهو خاص ولما تكلم عن كون الناصب كفرة فاولا بالاجماع وثانيا بالاخبار المتوفرة الواردة في ابواب الفقه منها ما في باب الحمام منها رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقا شرا من الكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب منها عن خالد القلانسي قال قلت لابي عبد الله الفى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب قلت فالناصب قال اغسلها منها عن الوشاء عمن ذكره عن ابي عبد الله انه كره سؤر ولد الزنا والنصراني واليهودي والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب منها ما رواه الصدوق في كتاب العلل في الموثق عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله في حديث قال فيه بعد ان ذكر اليهودي والنصراني والمجوسي قال والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه وفيه اولا ان العيان والوجدان على خلاف ما ذكره المستدل اذ النصب ليس مطلق المعاداة وكفى كونه شاهدا عليه ما ذكره اللغويون والمجمع وثانيا انه على فرض تسليم كفاية مطلق المعاداة نقول ان بين المخالف والمعاداة عموم من وجه ويدل عليه الروايات الدالة على ان بعض المخالفين يحشرون في الجنة ولكنه لا يتربون منها نصيب وثالثا ان محل النزاع في بيان ان المخالف من حيث هو مخالف اذا

٣٤٠

اذا انكر الامامة من حيث هو يوجب نجاسته ام لا لا من حيث دخولهم تحت عنوان الاخر رابعا ان الخبر الاول مرجعه الى ما ذكرنا في الجواب وهو الظهر بعداوة اهل البيت او مواليهم لاجل متابعتهم لاهل البيت وخامسا لو سلم كفاية مطلق المعاداة كما هو مقتضى الاخبار على مذهب المستدل يخالف لما ذهب اليه المشهور وهو اظهار العداوة صريحا او لازما والسيرة القائمة على طهارتهم الكاشفة عن رضائهم عليهم السلام نعم قال السيد القزويني الحق ما ذكره القاموس وان كان الاحوط الاجتناب منهم جميعا وعلى فرض التسليم نمنع كلية الكبرى اذ القدر المتيقن المتدينون ببغضه علي والذين اظهروا عداوتهم كالخوارج ولكن ههنا تفصيل ذكره الفاضل المقداد في شرحه على الباب الحادي عشر وهو ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول هو الخارجي القادح في علي الثاني هو من ينسب الى احد الائمة عليهم السلام ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضيلتهم لو سمعها الرابع من يعتقد افضلية غير علي عليه السلام الخامس من انكر النص الوارد في حقه بعد سماعه وفيه ان كان مراده انه مشترك لفظا فهو لا يثبت وان كان المراد انه مشترك معنا فلم اخرج كثيرا ما كونه منحصرا في الخمسة فظهر مما ذكرنا وعلمنا ما ذكرنا في المقام الثاني وهو الناصب وقد تحقق انه من جملة النجس كالكفر المقام الثالث في بيان موضوع المجسمة من المليين واحكامهم من الطهارة والنجاسة اما الاول فهو عند العامة كثير وكان ينبغي ان نقتصر على ذكر ما ذكره شارح المواقف في باب التوحيد وان ذكر في اخره اقوالا كثيرة لا فائدة في ذكرها وهو فرق منهم من قال انه سبحانه جسم حقيقة ثم ذكر مرة بانه جسم اي موجود ومرة بانه جسم اي قائم بنفسه ومنهم من قال بانه جسم حقيقة وهم ايضا اختلفوا فقال بعضهم بانه نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه وبعضهم بانه شاب امرد جعد قطط والاخر بانه شيخ اشمط الرأس واللحية واما عند الفقهاء فعلى قسمين المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية المجردة اما الاول فهم الذين يقولون بانه سبحانه وتعالى جسم كالاجسام واما الثاني فهم الذين يقولون بانه جسم لا كالاجسام والمراد من الجسم ما يرادف الجسد لا ما يقابله وهو الذات والحقيقة اذ هو لا يطلق عليهما بالاطلاق احدهما كما يظهر من بعض اهل اللغة انه عبارة عن الهيكل المتعلق بها الروح العاقل والثاني انه عبارة عما يتعلق بها الروح مطلقا عاقلا او ليس بعاقل واما الثاني ففيه اقوال قول بنجاسة مطلقا كما اختاره الفاضل القزويني في الاول حيث قال والاحوط الاجتناب عن المجسمة سيما المجسم بالحقيقة والثاني

مصباح في بيان طائفة المجبرة وهم الاشاعرة الذين
يقولون بان العبد لا يكون له الاستطاعة والقدرة
على شيء من افعاله بل هو آلة محضة في صدور الفعل منه

والشهيد الثاني ذو العلامة في بعض كلماته وغيرهم وقول بطهارتهم مطلقا كما اختاره المحقق في المعتبر ... [illegible]

مصباح في احكام الخوارج والغلاة اما الاول فهو جماعة الخوارج
ممن خرج على علي عليه السلام وبحكمهم من خرج على سائر الائمة عليهم السلام اما الثاني
فهم الذين قالوا بالوهية علي عليه السلام وبحكمهم من قال بالوهية
باحد من احاد الناس

... القدرية بترجمهم المعتزلة الذين يقولون بان العبد ... في صدور الافعال ولو هو سبحانه ... [illegible]

مصباح في بيان ان من الاعيان النجسة المسكرات وفي تنجيسها خلاف
في الاطهر النجاسة

واما حكمها اما الاول فهو كما نقل عن المحقق في الشرائع هو النجاسة ... [illegible]

[illegible]

مقباح في بيان حكم الفقاع اختصاص المصنف الفقاع بالذكر من بين المسكرات اما لاجل متابعة للنصوص او لعدم اندراجه تحت المسكرات موضوعا او لاجل ان بعض العلماء وان تردد في نجاسة المسكرات لاجل التامل في عموم التشبيه ولكنه لم يتردد في الفقاع

المقام الثالث في المسكرات الجامدة بالاصالة سواء صارت مايعة بالعرض ام لا [illegible]

[illegible]

مقباح في بيان احكام عصير العنب نجسا ونجسا

ففيه ما مر واما شرح الاردبيلي فانه كلام متين اذ التسمية الاقتراحية لا عبرة بها واما كشف الغطاء
فاولا ان اثبات كونه غير مسكر غير معلوم عند الاصحاب وان ذكر بعض اهل اللغة انه غير مسكر وثانيا
ان دعوى الظهور بانه يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر دعوى في غير محلها وعلى فرض تحصيل هذا الظهور
في ايكون حجة وثالثا ان الفرار والتنشي الذي يحصل من شرب الفقاع في محل لها التاثير
[illegible] حلال [illegible] ليس مؤثرا فدعوى بلا دليل ورابعا ان حجية ما يدل [illegible] في هذا
المقام اول الكلام واما الملاحي فاولا ان صحيح الاول في حكاية حال [illegible] فيؤخذ باطلاق الفقاع
وثانيا ان فهم ابن عمير ليس بحجة لنا وعلى فرض التسليم غاية ما يدل هو لزوم المدار على الغليان واما
كونه نجسا فلا وثالثا ان الفرار لا يكون موجبا للنجاسة ورابعا ان المدار على الوصف والاسم
وخامسا ان الاصحاب لم يجعلوا لها مناط الا علم كون احدهما نجسا وكيفما كان فالمدار على الوصف
[illegible] الاقتراح بقي الكلام في الاشكال الذي ذكره الشيخ في المقام وهو انا قد علمنا
بالضرورة والاخبار ان الفقاع على قسمين بعضه حرام ونجس وبعضه حلال وطاهر فاذا
[illegible] يسمونه اهل العرف فقاعا فلا يخلو اما كون مثل ما كان الفقاع الذي كان في زمن المعصوم
وقال انه حرام ونجس او مثل ما حدث في زماننا هذا الذي كان في زمنه او شك في كونه

[illegible]

في الصحيح عن ابي عبد الله قال لا يحرم العصير حتى يغلي وفي ثانيها ما تضمنته [illegible] قال روى [illegible]
ابا عبد الله انه فان مفهومه تدل على حرمته بناء على حجية مفهوم الغاية وثانيها ما رواه [illegible] قال سالت ابا
عبد الله عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال جعلت فداك واي
شيء الغليان قال القلب وهو اصرح دلالة لتصريحه بالمفهوم وثالثها خبر ذريح في الموثق او الصحيح لوجود
الحسن بن فضال في السند وهو من اصحاب الاجماع قال سالت سمعت ابا عبد الله يقول اذا نش
العصير او غلا حرم ورابعها خبر محمد بن الهيثم عن رجل عن ابي عبد الله قال سالته عن العصير يطبخ بالنار
حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه نفى
الخير بقرينة سائر الاخبار دليل على تحريمه وخامسها رواية ابو بصير في الموثق قال سمعت ابا عبد الله
يقول وقد سئل عن الطلاء فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما
كان دون ذلك فليس فيه خير فقال ابن الاثير في النهاية في حديث علي انه كان يرزقهم الطلاء الطلاء بالكسر
والمد الشرب المطبوخ من عصير العنب وهو الرب واصله القطران الخاثر الذي تطلى به الابل ساد منها
في الحديث الاخر يشرب ناس من امتي الخمر يسمونها بغير اسمها يريد انهم يشربون النبيذ المسكر المطبوخ
ويسمونه طلاء تحرجا من ان يسموه خمرا فاما الذي في حديث علي فليس من الخمر في شيء فانما هو الرب
سابعها عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو
حلال ثامنها ما رواه عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام و
تاسعها ما رواه عمر بن يزيد الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا
تشربه وان كان ممن لا يستحل شربه فاقبله او قال اشربه وعاشرها ما رواه معاوية بن وهب قال
سالت ابا عبد الله عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي
الثلث فاشربه وحادي عشر ما رواه معاوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عن الرجل من اهل المعرفة
بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه
على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله
على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم لكن في نسخة التهذيب
بلفظ الخمر وفي الكافي من دون لفظ الخمر واقتصر على خصوص النهي فاذا دار الامر بين الزيادة والنقيصة
فالاصل عدم النقيصة كما في البختج بالخاء المعجمة بعد الباء المنقوطة واحدة تحتها والتاء المثناة

المثناة الفوقانية وفي الاخير العصير المطبوخ وفي النهاية الاثيرية في حديث النخعي اهدي اليه
البختج فكان يشربه مع الكراهة البختج العصير المطبوخ واصله بالفارسية مي پخته اي عصير مطبوخ والثاني عشر
ما رواه عقبة بن خالد عن ابي عبد الله قال في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه
عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح شربه
ذلك ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال والثالث عشر ما رواه عمار بن جعفر في الصحيح عن اخيه
موسى قال سالته عن رجل يصلي الى القبلة لا يوثق به اتى بشراب يزعم انه على الثلث فيحل
شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا والرابع عشر ما رواه عمار في الموثق عن ابي عبد الله
انه سئل عن الرجل ياتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث قال ان كان مسلما او ورعا
مامونا فلا باس ان يشرب والخامس عشر ما رواه زرارة في الموثق عن ابي جعفر قال لما هبط نوح
من السفينة غرس غرسا فكان فيما غرس الحبلة ثم رجع الى اهله فجاء ابليس فقلعها ثم ان نوحا
عاد الى غرسه فوجده على حاله ووجد الحبلة قد قلعت ووجد ابليس عندها فاتاه جبرئيل فاخبره ان ابليس لعنه الله قد قلعها فقال نوح عليه السلام ما دعاك الى قلعها فوالله ما غرست غرسا
احب الي منها والله لا ادعها حتى اغرسها فقال ابليس انا والله لا ادعها
حتى اقلعها فقال اجعل لي منها نصيبا فجعل له الثلث فابى ان يرضى فجعل له النصف فابى
ان يرضى فابى نوح ان يزيده فقال جبرئيل لنوح يا رسول الله احسن فان منك الاحسان فعلم
نوح انه قد جعل له عليها سلطانا فجعل نوح له الثلثين فقال ابو جعفر اذا اخذت عصيرا فاطبخه
حتى يذهب الثلثان وكل واشرب فذاك نصيب الشيطان وكيف كان فهذه الاخبار صريحة
في ان العصير لا يذهب ثلثاه كان حراما وهي نقول ان كان العصير فيها عبارة عن عصير العنب فهو واضح
وان كان الاعم فكذلك ولكنه بالنسبة الى غيره مما كان ظاهرا لا ابدا ما في اخبار اقامة الزبيب على الزبيب
في تحت العموم او في اخبار اقامة على الزبيب على ان العصير فيها كان عبارة عن عصير العنب ويكاد دعوى
الاختصاص اولا لتبادره وثانيا بتصريح بعض الفقهاء بان العصير من العنب لا يسمى عصيرا
بل يسمى نبيذا ويؤيد المدعى رواية الكرم بقي الكلام في امور الاول هو ما ذكره المحقق الكركي في
حاشيته الشرائع من انه كما ان زبيب العنب او الا نقلا الى شيء طاهر يوجب طهارة عصير العنب
فكذا صيرورته دبسا يوجب طهارته ويمكن ان يقول انه مسلم على فرض التلازم بين الدبس

في [illegible] ولا نرفع مع عدم ذهاب ثلثه في حرمته لكن بعد دبسا وعدمه لاطلاق النفوس بالشرط لان ذهاب الثلثين
في صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام مع لكن هذا فرض بعيد لانه لا يصير
دبسا حتى يذهب اربعة اخماس غالبا او جلالا فكلاهما ثلثاه ويحتمل الاكتفاء بصيرورته دبسا على تقدير
امكانه لاشتمال عن اسم العصير كما يطهر بصيرورته خلا لذلك وكذا قال الفاضل الهندي وتاني الشهيد في الكركي

وذهاب الثلثين او مقتضى الاخبار كونه حراما حتى ذهب ثلثاه معناه الى العصير الحرمة
بحكم ما الحصول القطع بالعلم كما كلام المحقق محقق اذ الاحكام دائر مدار الاسماء ولا ريب
لنا بعد صيرورته دبسا لا يسمى عصيرا واستصحاب العصيرية غير معقول لتغير الموضوع والحال هذه
فانه ملى الظاهر ان القدر المتيقن من الغليان الموجب للحرمة كما هو مقتضى الاخبار هو الغليان بالنار دون
لكن الفقهاء لم يفرقوا بين حصوله بالنار او بغيرها كما في قتل نفسه من الرياض ادعى وجود رواية تدل على
عدم الفرق ولذا قال الشهيد في اللمعة وكذا يحرم العصير العنبي اذا غلا بالنار او بغيرها انتهى كما انه لا فرق
في حصول الحلية بين ان يحصل بالنار او بغيرها وان كانت نفسه خلافا للعلامة في التحرير حيث قال بالفرق
بينهما كما نسب اليه صاحب الرياض

الثالث
في بيان ان العنب المطبوخ حكمه كالعصير لا الا ذرع في الشرح في حد حد الجواهر هو الالحاق بالعصير ويؤيده
رواية نوح اذ مقتضاه جعل الثلثين من العنب للشيطان وكذا الحق عدم الالحاق لعدم الدليل
عليه الرابع في بيان ان حرمة عصير العنب يكون للتعبد المحض او للاسكار خفي لا يعلمه الا هو سبحانه
والظاهر من الاخبار هو الاول فقصد ما ذكر انه لا يشترط في الحرمة الاشتداد بل الغليان يكفي خلافا للعلامة
في الارشاد حيث قال باشتراطه فيه وقال في الرياض انه دعوى بلا دليل ودعوى التلازم
بينهما ممنوعة فبناء عليه اذا شك في وجود الغليان وعدمه فالاصل هو العدم هذا كله في بيان حرمة عصير العنب
واما الكلام في سائر المقام الثاني فانه كوم في بيان كون العصير العنبي كالخمر ام لا فذهب
والذي ذهب الى الجمهور المتاخرين كما قال الشهيد او المشهور من غير التقييد هو الاول والاكثر ذهب الى النجاسة
منهم الفاضل الهندي وابن ابي عقيل وصاحب الرياض هو الثاني بل نقل في التذكرة القول بالنجاسة عن المحقق في
المعتبر والقول بالتوقف عن العلامة في النهاية ثم قال ولم نعثر على القائل بالنجاسة من غير هؤلاء ونقل الشهيد
في الروض بان المحقق القول في المسالة محل اشكال بل القول هو بالنجاسة دليل المشهور اولا هو
الاجماعات المنقولة عن جماعة من اعيان العلماء منهم الفاضل الطريحي في مجمع البحرين حيث قال ان العصير من
العنب يقال عصرت العنب عصرا من باب ضرب استخرجت ماءه واسم الماء العصير فقبل بعض مفعول ومنه
قبل غليانه طاهر حلال وبعد غليانه واشتداده وقبل صيرورته اعلاه اسفله نجس حرام بغير ظاهر الاجماع
من الاماميه اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام فقط ومنهم صاحب كنز العرفان حيث قال العصير من
العنب قبل غليانه طاهر حلال وبعد غليانه واشتداده نجس حرام وذكر اجماع من فقهائنا اما بعد غليانه
وقبل اشتداده فحرام اجماعا منا واما النجاسة فعند بعضهم انه نجس ايضا وعند اخرين انه طاهر

ظاهر والاول احوط لكن لا فرق بينهما بل الشيخ في المبسوط فرق بين حكمهما مطلقا بين العصير العنبي وثانيا
الفقه الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او من غير ان يصيبه النار فهو خمر ولا يحل شربه
الا ان يذهب ثلثاه على النار ويبقى ثلثه وقد ذكرنا في حاشيتنا على تقريب الاستدلال انه بناء على ثبوت
الحقيقة الشرعية في الخمر كان الحلال في الحلال فالامر واضح اذ من جملة احكام الخمر هو النجاسة وبناء على عدمه
بعموم التشبيه او كونها بمنزلة اظهر الافراد والشيوع او غير ذلك مما لا يخفى من الاشارات التي احتملنا في قوله
فهو خمر كما عرفت في الفقه وثالثا ما رواه ابن عمر وقدم الى الشام فشكى اليه اهله وباء الارض وقالوا
لا يصلحنا الا هذا الشراب فقال اشربوا العسل فقالوا ما يصلحنا العسل فقال رجل من اهل
الارض هل لك ان نجعل لك من هذا الشراب شيئا لا يسكر فقال نعم فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان
فاتوا به عمر فادخل فيها اصبعه ثم رفع يده فتبعه متمطيا فقال هذا الطلاء مثل طلاء الابل فامرهم
ان يشربوه ثم كتب الى الناس اني اطبخوا شرابكم حتى يذهب منه نصيب الشيطان فانه الثلثان
ان ما ليشفاد من هذا الخبر كون العصير الغير مسكر ما لا قال نعم فطبخوه حتى ذهب منها الثلثان ولا ريب
ان الاسكار ملازم للنجاسة ورابعها ما رواه في الكافي في الصحيح عن خالد بن جرير عن ابي الربيع الشامي
قال سالت ابا عبد الله عن اصل الخمر كيف بدؤه حلالها ومتى تحولت الخمر فقال ان آدم لما هبط من
الجنة اشتهى من ثمارها فانزل الله تعالى قضيبين من عنب فغرسهما فلما ان اورقا واثمرا وبلغ جاء
ابليس لعنه الله فحاط عليهما حائطا فقال آدم ما حالك يا ملعون فقال ابليس لعنه الله انهما
لي فقال له كذبت فرضيا بينهما بروح القدس فلما انتهيا اليه قص آدم قصته واخذ روح القدس
ضغثا من نار فرمى عليهما والعنب في اغصانهما حتى ظن آدم انه لم يبق منهما شيء وظن
ابليس مثل ذلك قال فدخلت النار حيث دخلت وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقي الثلث فقال
الروح اما ما ذهب منهما فحظ ابليس وما بقي فلك يا آدم ومنه ما روي انه لما اهبط آدم امره بالحرث والزرع
وطرح اليه غرسا من غروس الجنة فاعطاه النخل والعنب والزيتون والرمان فغرسها ليكون
لعقبه وذريته واكل هو من ثمارها فقال ابليس لعنه الله يا آدم ما هذا الغرس الذي لم اكن اعرفه
في الارض وكنت فيها قبلك فقال اذن لي اكل منها فابى آدم ان يطعمه فجاء ابليس لعنه الله
عند آخر عمر آدم عليه السلام فقال لحوا انه قد اجهدني الجوع والعطش فقالت له حوا فما الذي
تريد قال اريد ان تذيقيني من هذه الثمار فقالت ان آدم عهد الي ان لا اطعمك شيئا من
هذا الغرس لانه من الجنة ولا ينبغي لك ان تاكل منه شيئا فقال لها فاعصري في كفي شيئا منه فابت عليه

مبحث في بيان انه بعد ما قلنا بالنجاسة وهل يتحقق فيما اذا تحقق الغليان والاشتداد معا

فقال ذو من مصر ولا الطه فاخذت عنقود من عنب فعطر عصره واما طبخه لما كانت [illegible] اكدت عليه فلا ذهب بعضه حذبته ثم اخرج فيه قال حاله الى ادم ان العنب قد مصر عدوك وعدو كرابليس لعنه الله وقد حرمت عليكم من عصيره الخمر فالطم نفي البليس نجست الخمر الا عدو الله البليس مكر لجواحد من العنب لو الحلم حرمت الكرمة من اولها الى اخرها وجميع ثمرها وما يخرج منها ثم انه قال لحوا لو امصحن شيئا من هذا التمر كما مص عدو الله فاعطهم ثمره مصها وكانت العنب والثمر اشد رائحته واذكى في المسك الاذفر واحلى من العسل فلما مصه عدو الله ذهب رائحته وانتقصت حلاوتها قال ابو عبد الله ثم ان البليس ذهب بعدوفاة آدم عليه السلام فبال في اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء في عروقهما من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذريته لان الماء جرى ببول عدو الله في النخل والعنب فصار كل مختمر خمرا لان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله

ثم الظاهر انه بعد ما قلنا بالنجاسة وهل يتحقق فيما اذا تحقق الغليان والاشتداد معا كما هو القدر المتيقن بين القائلين بالنجاسة او يكتفي بمجرد الغليان او بالنار او التفصيل بين الغليان بالنار وغيرها فيه اقوال وتحقيق ذلك يتوقف على تحقيق الموضوع الذي حكم فيه بالنجاسة ثم اختلف الاصحاب على اقوال والذي ذهب اليه العلامة في القواعد والارشاد والمنتهى والتحرير وهو اخر مصنفاته ونقل الفاضل الهندي في شرحه على اللمعة عن يحيى بن سعيد في نزهة الناظر هو الثاني والذي اختاره ابن حمزة في الوسيلة هو الثالث حيث قال فان كان بعضه اي العصير قد غلى من قبل نفسه او بالنار ان غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه حرم ونجس الا ان يصير خلا بنفسه او بعلاج فيعود حلالا طاهرا وان غلا بالنار حرم الى ان يذهب على النار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس والتحقيق في المسألة ان نرجع على القول بالنجاسة انه ان لم يدل دليل على اعتبار الاشتداد في تحقق الموضوع بل قام الدليل على ان المدار على تحقق صدق الاسم نعم لو وضع حبة عنب او حباته في مرق او غيره او مزجت مع امور اخر ولم يتحقق صدق الاسم فلا تعلق للحكم نعم لو وضع تعليق منه بعد صدق الاسم في شيء غير معصوم لحكمه وان زال اسم الا اذا وضع على شيء قبل الغليان ثم ذهب بعد ثلثه تلميذه المحقق قال في محكي الذكرى صرح بانه يكتفي في الحكم بالنجاسة بالتي حبة من العنب

من العنب في مرق او غيره والثاني انه يلحق الماء الذي اكتسب من العنب طعمه بعصيره وان لم يعصر فيه ام لا قال في كشف الغطاء والظاهر ان ما طعم الماء منه يلحقه بالعصير وان لم يعصر فيه ولو اختص الغليان او الاشتداد بجانب من الآنية سرى الحكم الى غيره وما شك في غليانه او اشتداده محكوم بطهارته مع امكان الاختبار وعدمه كما شكرنا في العنبية والثالث انه يشترط في الغليان الذي يوجب الحرمة والنجاسة او [illegible] الحرمة فقط الا يكون بنفسه من غير امتزاج بغيره ام لا قال في كشف الغطاء والظاهر اعتبار غليانه بنفسه او بالماء المطلق فلو غلا بالدهن او الدبس او العسل او الماء المضاف لم يدخل في الحكم على اشكال في الاخير والرابع انه يشترط في ذهاب الثلثين ان يكون من نفس العصير او يكفي ذهابه ولو بما اذا كان ممزوجا بغيره من الجوع فلا حاجة انه يكفي لاطلاق قوله عليه السلام فيخرج على الثلث فهو حلال اولا والعصير والحب او القدر لو كان مامورا بتحصيل العلم بانها فيما حكي نفي العصير لا الجوع او بغليانه لكن يقطع بالا الباقي هو ثلثه ثانيا وبل وان اخذ بخلافه فالعدم كما فيهما من الجوع وهذا فيما اذا كان بعد الامتزاج فاقيا على صدق القرفة بحيث قالوا انه عصير العنب فلا اشكال فيه والخامس انه بعد ما قلنا في العصير العنبي لابد من الاشارة الى ما كان مطهرا له فنقول ان ذهاب الثلثين في الجملة في كونه مطهرا له مما لا اشكال فيه كالذي صيرورته خلا كذلك ولكن الكلام في كيفية الذهاب فقد يكون بالنار وقد يكون بالشمس وقد يكون بالتجفيف وقد يكون بالتهيب وقد يكون بالتركيب من الكل وعلى التقادير قد يكون من حيث الوزن وقد يكون من حيث الكيل وقد يكون من حيث المساحة ثم ان ذهاب الثلثين وزنا بالنار في كونه مطهرا هو القدر المتيقن من ادلة الباب بناء على كون الوزن اضبط من الكيل والمساحة واما التعدد منه الى غيره فالظاهر انه لا اشكال فيه لشمول الادلة الباب حيث قال عليه السلام يطبخ على الثلث فهو حلال سواء كان ذهاب الثلث بالوزن او الكيل او المساحة بل الغالب على المقدم هو غير الوزن مضافا الى ان كلا من الثلاثة علامة تكون بعلامة مستقلة كعلامة الكرية من الوزن والمساحة وعلامة البلوغ من انبات الشعر الخشن وكالحيض والبلوغ الى خمسة عشر فيكون كل منها علامة للطهارة والحلية ولو تخلف بعضها بعضا واما التقدير بالنار او غيرها فهو محل الاشكال اذ جملة من الاخبار صريحة في الذهاب بالنار وجملة منها ظاهرة فيه وجملة منها مطلقة وشرط حمل المطلق على المقيد وهو التنافي بينهما مفقود

مبحث في بيان حكم عصير الزبيبي موضوعا وحكما

المقام الثاني في بيان حكم عصير الزبيب موضوعا وحكما اما الاول ففي المجمع الزبيب معروف وهو اسم جمع يذكر ويؤنث فيقال هو الزبيب وهي الزبيب والواحدة زبيبة وزببت العنب اذا جعلته زبيبا وفي [illegible] الزبيب ذاوي العنب والتين اقول فهو اسم جمع كما في انه لم تنذر لو اكل الزبيب لكل اثر من الاثنين وهو كما ترى والحق ان الاسم جنس يطلق على الكثير والقليل واما قول القاموس فانه وان كان ذكرا حسب اللغة ولكنه هجر اطلاقه على ذاوي التين عرفا ثم ما كان مشتركا لفظيا او معنويا واما الثاني اعني عصير الزبيب لا نفسه ففيه قولان قال صاحب الرياض ان المشهور والموقف على حلية عصير الزبيب وشرذمة من الاصحاب ذهبوا الى حرمته ولكنه نعم ادلة عصره كما اشار اليه العلامة البهبهاني في معاصره الى العلوم حيث صنف في خصوص حكم عصير الزبيب رسالة منفردة فمن لم ينع الشهرة على الحرمة كان وراء الحب الا الاحتراز وكان فقواهم للفاظ مطلقة ولم ندع على الحلية ونفسه اختاره الحرمة فلما الخ الكلام الى [illegible] فذكر ادلة القائلين بالحرمة ثم ادلة والقائلين بالحلية [illegible] الاقوى او المعارض فيتم على اثرهم والاقوى الحلية للاصل الاولية ذكره الى العلوم ووجوه الاول اطلاق الادلة [illegible] العنب موضوعا اذ العنب اعم من الرطب واليابس فما دل على حرمة عصير العنب دل على حرمة عصير الزبيب لكن والثاني هو الاستصحاب تقريره كما [illegible] حكمين احدهما فعلا وهو الحلية قبل الغليان والاخر في الحرمة قبل ما فكانت [illegible] للعصير الزبيب ثم اورد على الاستصحاب بايرادات كثيرة لا يليق للمقام ذكر جميع منها كون الموضوع مفقودا فيما نحن فيه مع انه من جملة شرائط الاستصحاب هو بقاء الموضوع ومنها ان مقتضى هذا الاستصحاب مخالف للقاعدة المقررة بين الاصحاب وان الاحكام تتبع الاسماء فاجاب نفسه عن الاول بانه لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم والموضوع لوم المعتقد هو قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله او بالشك سواء كان الاسم والموضوع باقيا ام لا والتغاير بين [illegible] للاشتراط اذ لو كان الاستصحاب مشروطا ببقاء الاسم والموضوع فلما يستوره الفقهاء من ان المرتهن حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا او اجرا وحكم العنب الخ بعد صيرورته زبيبا والحال ان الاسم والموضوع ليس

وكذا ذهب العلامة في التحرير التوقيت بين صدق النقص وهو ذهاب الثلثين بالنار فحلال وبغيرها فحرام ولكن المشهور والمعروف بين الاصحاب لم يذكروا اجماعا بل لم نر خلافا صريحا هو عدم الفرق بين حصول ذهاب الثلثين بالنار وغيرها مضافا الى ظهور التعليل في ان المدار على ذهاب نفس الثلثين بل وصحيحا بناء على ان ظهور التعليل مقدم على ظهور المعلل وهو قوله فاطبخه حتى اذا ذهب الثلثان الا يكون بالنار والسادس ان علامة ذهاب الثلثين يكون بامور [illegible] العصير العنبي شيئا اخر من النجاسة ام لا والظاهر انه اذا لم يكن النجاسة الذاتية بعينها على عدم الاشتراط بناء على ان النجاسة لابد فيها من الاخر لاصالة الطهارة اولا ولاستصحاب عدم تأثير النجاسة العرضية ثانيا كما ان الخمر الذي يحيل الى خل بنفسه لم يصير خلا مثلا او امتزج بالبول وغيره مما لا يكون عينه باقيا صار طاهرة فعلا انقلابه الى الخل وغيره ولكن الحق في المقام التحقيق بانه ان كان ممتلئا كالعصير العصير والخمر مع الخمر والبول مع البول يصير طاهرا ولا يكون محتاجا الى تعدد الغسل انه لو وقع في الرعصور له عصفور ان على الزبيب فلا يكفي بل لو فرض على القول بعد خلافه انه لو وقع عقيبه الاجماع نعم مقتضى خلاله في الجواهر فيظن الكاز نعلم قوله الاسلام صار طاهرا ولكن معه لحرمة عرضية كنجس موضع احليله ودبره وعرقه ولبنه للنية القطعية لو لا ولعل الموضوع الفصل بين النجاسة الذاتية والعرضية في المقام ثانيا وعلى الاد التبعية المستفادة من عدة الموارد ثالثا هو الظهور الذي يحصل في بادي النظر كالاثنا

عن كونه كلبا قطعا فاجراء الحكم السابق في اللاحق والحال هذه ليس الا للاستصحاب وعن الثاني
بان ما ذكروه اشبه من تبعية الاحكام للاسماء ولتشققها باشتقاقها انما يكون ردا على القائلين بالقياس في
التعدي من الاصل الى الفرع كما هو الحق بالقياس لاجل الجامع بينه وبين الفرع وكذا دفع ثبوت الحكم في حالة سابقة
من حال من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها لاحقة كتحريم الحصرم بتحريم العنب لا ان مرادهم
ان الحكم ينتفي بانتفاء التسمية مطلقا ولو قام دليل على بقاء الحكم السابق في الآن اللاحق فان التخصيص
بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فكما لو كان الدليل الدال على ثبوته
الى ثبوت الحكم هو الآية او الحديث او الاجماع كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الاحكام للاسماء فكذا
اذا كان الاستصحاب فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو ثبوته الى البقاء في الشك والجواب اما عن الوجه
الاول فان ان دار امر الزبيب في العنب فيظهر ان اطلاق العنب عليه لا يخلو اما ان يكون بحسب اللغة او الشرع
او العرف فان كان الاول فهو ممنوع وعلى فرض التسليم حكم الشرع يتعلق على الموضوعات الشرعية او العرفية
ولا ريب ان العنب لا يطلق على الزبيب في لسان اهله وعلى فرض تعلقه بالموضوعات اللغوية ايضا فهو خارج
عن المتكرر يلحق بالغالب وان كان الثاني فهو ممنوع ايضا المنع لما نرى من اختلاف الاحكام المتعلقة
عليها من جانب الشرع او المكلف نفسه كتعلق الزكاة على العنب او الزبيب دون الآخر وعدم برء
النذر بحلف ان فعل الزبيب باكل الآخر وفساد البيع في مقام بيع احدهما وقصد الآخر وان كان
الثالث فهو خلاف الوجدان والبداهة وخلاف مقتضى كلامهم الحقيقة في الباب …
واما عن الثاني فانه بعد زوال الاسم والموضوع يقينا كما اعترف به نفسه فلا معنى للاستصحاب وانه
المتحقق بالحنطة وغيرها مما ذكر ففيه ان متعلق حكم الشرع مرة يكون الماهية المتصفة بالوصف العنواني
ومرة يكون الماهية من حيث هي وبعبارة اخرى ان الموضوع الذي يتعلق به الحكم قد يكون محالا
بمفرديته ذاتية وقد يكون عرضية وبعبارة اوضح ان متعلق الحكم قد يكون موضوعات شخصية
وقد يكون عنوانات كلية فان كان من قبيل الاول كالكلب والعذرة والخمر ونحوها فلا كلام
يدور مدار الاسم كما لو صار الكلب ملحا والعذرة دودا والخمر خلا وان كان من قبيل الثاني

الثاني كما لو قال الشارع كلما لاقى النجس فهو نجس او كل مال الغير حرام او الاعيان المغصوبة يجب ردها
الى مالكها فلا كلام يدور مدار العنوان فكلما صدق عليه الجسم والمال والعين فالحكم باق وان
صارت الحنطة دقيقا والخشب فحما والقطن غزلا وهكذا ام لا ولا ريب ان ما نحن فيه كان
من قبيل الاول فبزوال الوصف العنواني وهو العنبية زال الحكم ايضا والوجه الثالث هو الاخبار
منها ما رواه كل عصير مسته النار فهو حرام او كل عصير مسته النار فهو حرام ونحوهما تقريب الاستدلال ان كلمة كل
ولفظ كل من ادوات العموم ومقتضى ما حرمة كل ما يصدق عليه اسم العصير الا ما خرج بالدليل فالحلية
والحال هذه تحتاج الى دليل معتبر وارد على العموم فان قلت ان العصير ظاهر في عصير العنب ويختص به قلت
اولا نمنع الظهور لان المتبادر منه ما يعصر من الشيء وثانيا انه اذا راجعنا الى اللغة … وجدنا
ان … كثيره ولا ريب ان الشيء اعم من ان يكون خارجا من العنب او الزبيب او غيره وثالثا ان الاختصاص
بعصير العنب لو نشأ من لفظه الحل والاتي ورابعا ان صحة التقييد علامة كون العصير حقيقة فيهما والجواب
ان تحقيق هذه المسألة يتوقف على الرجوع باللغة او العرف اما الاول ففي المجمع والعصير من العنب عصرت
العنب عصرا اي ضربت استخرجت ماءه والعصير اسم لما المعصر فعيل بمعنى مفعول وفي القاموس عصر العنب
ونحوه يعصره فهو معصور وعصير واعتصره استخرج ما فيه او عصره ولى ذلك بنفسه واعتصره عصر له و
عصيره ما تحلب منه والمعصر موضعه وكثيرا ما يعصر فيه العنب والمعصار الذي يجعل فيه الشيء فيعصر
والعواصر ثلثة احجار يعصر به العنب وفي مادة عصر العنب ونحوه يعصره فهو معصور وعصير استخرج ماءه
الى ان قال وعصيره ما تحلب منه وفي مادة النقيع البئر الكثيرة الماء والجمع انقعة وشراب من زبيب او كل
ما نقع تمرا او زبيبا او غيرهما وعن الفيومي في مصباح المنير عصرت العنب ونحوه عصرا من باب ضربت
استخرجت ماءه وقال في مادة النقع نقعت الدواء وغيره انقعه تركته في الماء حتى انتقع وهو نقيع ويطلق
النقيع على الشراب المتخذ من ذلك فقيل هو نقيع التمر والزبيب وغيره اذا تركته في الماء حتى ينتقع من غير
طبخ وفي … عن عبد الرحمن الحجاج عن ابي عبد الله قال قال رسول الله الخمر من خمسة
العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ولا ريب
ان مقتضى ما ذكر هو التخصيص بعصير العنب سيما المجمع ولا اقل من الاجمال فيبطل الاستدلال

… عن علي بن الحسن … عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي قال وصف لي ابو عبد الله المطبوخ كيف يطبخ
حتى يصير حلالا فقال لي تأخذ ربعا من زبيب وتنقيه ثم تصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته
في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله حتى اذا اصبحت صببت عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته ثم تنزع
ماءه الآخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره وتجعل قدره ما يغمره ماء
وتقدره بعود وتحد قدره بقصبة او عود فتحده على قدر منتهى الماء ثم تغلي الثلث الآخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار فلا تزال تغليه

وحمل العصير في الرواية على الخمر كما قاله العلامة المجلسي بعيد عن السداد واما الثاني وهو العرف فالظاهر
ان العصير في العرف العام مختص بالعنب وما يسمى منها اخر الاخبار ما ذكره العلامة المذكور في رسالته
العصيرية وهو خبر محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة او قال
عن عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الزبيب كيف يطبخ حتى يشرب
حلالا فقال تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه
ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم
تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا
ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تأخذ رطلا من
العسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط
به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وان شئت تطيبه بشيء من زنجبيل قليل قال فاذا اردت
ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء
الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر ثم
حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الآخر ثم توقد تحته
بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومنها خبر محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن السياري عن محمد بن الحسين
عمن اخبره عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي
وقلة استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر
والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال لي تأخذ صاعا من زبيب
فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم
تتركه في الشتاء ثلاثة ايام بلياليها وفي الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته
واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسلا وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك
الزيادة ثم تأخذ زنجبيلا وخولنجانا ودارچينيا والزعفران وقرنفلا ومصطكا وتدقه و
تجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت

واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجده وهو شراب طيب لا يتغير
اذا بقي انشاء الله ومنها خبر محمد بن الحسن … عن جعفر بن عبد الله … عمن ذكره عن اسحق بن عمار قال
شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام بعض الوجع وقلت ان الطبيب وصف لي شرابا اخذ الزبيب
واصب عليه الماء للواحد اثنين ثم اصب عليه على واحد العسل ثم اطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى
الثلث فقال اليس حلوا قلت بلى فقال اشربه ولم اخبره كم العسل وجه الاستدلال بهذه الاخبار
تقرير الشارع على الحرمة في عصير الزبيب … منها وفقرة اخر الاول … فهو قوله
في صدر هذا المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا وفي الزبيب كيف يطبخ حتى يشرب حلالا لان الراوي
يعتقد بانه بعد الغليان يكون حراما وفهمه وان لم يكن حجة بنفسه ولكنه بعد تقرير الامام يكون حجة وفي
ذيلها فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث وفي الآخر ثم توقد تحته النار لينة حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه لانه يستفاد ان عدم ذهاب الثلثين كان مفسدا له وموجبا لحرمته واما الفقرة الثانية من
الاول فهي وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش يستفاد ان النشيش كان مفسدا
له وموجبا لحرمته وفيه انه على فرض تسليم اشعار الفقرات بما ذكر … ولكنه بعد التأمل والتدبر
لا اشعار فيها لان لولا مقصود الامام ان ذهاب الثلثين كان مطهرا له فما معنى قوله ثم تأخذ لكل ربع رطلا
من العسل فتغليه فان قلت ما الفائدة في ذهاب الثلثين قلت لعله من جهة ان بقاء الاجزاء المائية
توجب فساده … فان قلت ان لم يكن كذلك فما معنى قوله حتى لا ينش قلت لعل خوف النشيش كان لاجل
تغيره لانه موجب الحرمة … اقول لعلكم الفقرة تغليه حتى يذهب الثلثان في مقام الرفق
والحكمة … وكيف كان ان التدليل بتلك الاخبار على تحريم عصير الزبيب بعد الغليان وقبل ذهاب
الثلثين ليس بجيد اذ الاخبار ضعيف … حملها على ان المعنى كيف تصنع حتى يصير حلالا
اي يبقى على الحلية ولا يصير نبيذا حراما كما قال في جزء الاخير حتى يشرب حلالا وقال في الخبر الاخير هو
شراب طيب لا يتغير اذا بقي والله العالم الثالث من الاخبار التي تمسك به العلامة المجلسي على تحريم عصير
الزبيب رواية الكليني في باب اصل تحريم الخمر بسنده عن ابي الربيع عن الصادق عليه السلام ان الله تعالى لما اهبط
آدم وامره بالحرث … وجه الاستدلال ان المراد من الخمر في قوله وقد حرمت عليكم … الخمر
هو الذي من العصير ولما ذهب ثلثاه … بما نقل من هذا الخبر حيث قال في آخره

[illegible]

ان ابليس بعد وفات آدم بال في اصل النخل والكرم ومن ثم خمّر العنب والتمر فحرم الله كل مسكر
لان الماء جرى ببوله وان الماء اختمر في النخلة والكرم من رائحة بوله فانه في غاية الوضوح في ان
قبل البول فانه لا مسكر او السكر حدث فيهما بعد وفات آدم ع بسبب بوله فنفيه ان يكون ا
التحريم في حيوة آدم ع من جهة مس ابليس هو حكاية الغليان قبل الذهاب هو افق لما صرح به في
احاديث ذكر الثلث فيظهر من اخبار اخر نشير اليها وكذا هو افق لما دخل عليه الصدوق وانه
هو الظاهر من الكليني ومما يؤيده ذكره في الخبر من ان ابليس ما اكل من العنب والتمر شيئا منهما
شيئا ولو اكل لحرم الكل والتحريم ما تعلق باصل العصير بل بما خالطه نفس ابليس لعنه الله
وهو الذي عبر عنه في غيره من الاخبار بانه حظ ابليس ونصيب الشيطان انتهى كلامه رحمه الله
وفيه اولا ان دعوى ظهور كلام الكليني في ان المراد من الخمر هو افراد من العصير مخالفة لما يستظهر من ابواب الكافي
في خصوص المياه المنهي عنها حيث قال ابواب الانبذة باب ما يتخذ منه الخمر باب اصل تحريم الخمر
باب ان الخمر لم تزل محرمة باب شارب الخمر باب ان الخمر راس كل اثم وشر باب مدمن الخمر
باب تحريم الخمر بعد ملاحظة وكذا الابواب فلا وجه لدعوى الموافقة وكذا موافقة الصدوق وسيتلى
عليك كلامه وثانيا انه على فرض تسليم كون المراد من الخمر هو افراد من العصير هو عصير العنب لان الغرض في عبره
الخمر رجع اليه لا مطلق العصير لكن الخبر يصير دليلا آخر واللام في قوله فحرم الخمر للعهد الى ما ج من احد
المتدل به رواية زيد النرسي عن الصدوق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء قال
حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الاخر فتلك الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك فان في ان له
الا هذه الرواية لحسب الدلالة صريحة واما بحسب السند فيعضده جميع ما نذكر من الادلة والمؤيدات
وقاطبة ما يسمع منه مضافا الى ما نذكره من اصحابنا لم يروه الصدوق وابن الوليد
كان يقول وضعه محمد بن موسى ومن ثم لم يذكر بهذه الرواية في كتب الاربعة ولا اشتد اليه في كتب
الاستدلال انتهى اقول كم من حديث رواه الكليني ولم يروه الصدوق وشيخه والشيخ مع انهم
رووا كثيرا مما رواه فلولا ما عدم الرواية بمجرد قدحا في الرواية لسقط الاحتجاج بالنسبة الى الاكثر
الاخر وفيه ما فيه ثم ان حجية الرواية بعد وضوح دلالتها من حيث السند يتوقف على امرين احدهما كون الاولي

الراوي عادلا بناء على طريقة المتأخرين حيث قالوا بان العمل بالخبر مشروط بعدالة راويه وان كان كثيرا
والثاني في كونه مظنون الصدور بناء على طريقة القدماء ولم يثبت الاول اذ لا اثبات لعدالة زيد النرسي
فلا نعرف ان بعد ملاحظة ما في العلامة ره في خلاصته صارت محلا للتأمل وهو انه لم يكن بعض
الاصحاب بعد لونه كما فعله ابن ادريس والاخر مقدوحا فيه فانا نتوقف فيها واما الظن بالصدور فلا كلام
يحصل منه والحاصل ان هذه مضافا الى انه اذا تعارض الجارح والمعدل فالاول مقدم ولا قول من التاريخ فقط
الا الاستدلال التأسيس من الاخبار موثقة عمار عن الصادق ع في النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ
ماء الزبيب فاغله حتى يذهب ثلثاه وبهذه الرواية استدل في الدروس وموثقة الاخرى عنه ع
في النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يتمشط في القاموس المحقق كمعظم عطر
والتقريب يظهر مما تقدم وكذا الجواب عن الاعتراضات عليهما كما لا يخفى على الفطن ويجري نهاية التحقيق
في المقام ما تقدم ومما يؤيد هنا ما ذكره ابن الاثير في نهايته وفي حديث النبيذ اذا نش فلا يشرب اي اذا
غلا واهل السنة كانهم ليسوا متهمين في سائر رواياتهم الا ان يكون حجة على انفسهم ومنا بعينه لمذهب
الشيعة ولذا ما اختار رضوان الله عليهم اعتنوا بها وضبطوها ونقلوها في كتبهم في مقام التأييد بل في
مقام الاستدلال فهم كذا ليسوا متهمين في نقل رواية مثل هذا عن الرسول ص لانهم لا يقولون بحرمة
في غير صورة السكر بل من ضيقها الشيعة فالرواية موافقة لهم ولرواياتهم عن ائمتهم عليهم السلام
وكفى في قوة هذه الرواية ان يكون المنكر رواتها وورد عنهم عليهم السلام ان ما خالف القوم ففيه الرشاد
الشيء في الرواية المذكورة فيها ان وجدتم من السنة ما يشبهها حتى قتادة وبالجملة يحصل منها الظن فيصلح
لكونه مؤيدة بل قرينة على الدلالة على الزنا ويجري مؤيدات اخر انتهى وفيه ان ذهاب الثلثين
من جهة عدم بقاء الاجزاء المائية لا تعقد ما صنعه لاجل استقلال الثلثين كما يدل عليه امره ع
بالقي النضوح في الاوعية اذ لولاه قبل ذهاب الثلثين خرج ما صنعه حرمة لسكر قال ع لو قد تحت الغار
حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه مضافا الى ان جواز العمل باخبار الامر اذا كان موافقا لمذهب الشيعة فيما اذا كان
العمل به حجة اليه لا مطلق السند كما صحيحة علي بن جعفر عن اخيه الرجل يصلي الى القبلة ولا يوثق به اتي
بشراب يزعم انه على الثلث قال ع لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وموثقة عمار عن الصادق
انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث قال ان كان مسلما ورعا مأمونا
فلا بأس ان يشرب وصحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق ع اذا شرب الرجل النبيذ المخمر فلا يجوز

شهادته في شيء من الاشربة والتقريب ان لفظ الشراب ليست حقيقة في العصير العنبي لا لغة ولا في كلام
ولا يظهر من الاخبار بل الظاهر من الفقهاء واهل اللغة والاخبار التعميم ويعبر عن الانبذة بالاشربة انتهى كلامه
وفيه ان تلك الاخبار في بيان حكم الاخر وهو ان الشراب الذي يكون حرمته معروفا عنه ومطهره هو ذهاب
الثلثين هل يصدق من يدعي ذهابهما وعبارة اخرى هل يكون قول ذي اليد حجة ام لا هذا كله ما ذكره الموجبون
واما القائلون فهو الحق استدلوا على مدعاهم بوجوه منها اصالة الحلية الثابتة من الكتاب
والسنة مثل قوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية الخ
وقوله حرم عليكم الميتة الخ ومثل ادلة الدالة على اصالة البراءة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
وقوله الناس في سعة ما لا يعلمون وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ذكرناه وذكره العلامة البهبهاني
في المتبادر من قوله خلق لكم هو الذي خلقها لنا بنفسه وحيث انه خلق لا ما صنع المخلوق فيما خلقه
الله فان جعله غاليا ومسكرا مقطوع فيه اولا ان المتبادر ممنوع اذ المخلوق في الارض اعم من ان يكون بالواسطة
قريب او بعيد وثانيا انه يجري في النبيذ العنب الخمر وعدم الانكار وعدم ذكر الغير ويدل على انه
اعم من ان يكون مخلوقا له سبحانه او لخلقه وعلى فرض التسليم فالدليل لا ينحصر في تلك الاية بل من اضعف
ادلتها وثالثا نمنع المدعى بعدم القول بالفصل بما ذكر ان القول في الشبهة التي عليه منحصر في ان ينفي
احدهما الحرمة ولزوم الاجتناب والاخر بالحلية والاباحة وجواز الارتكاب هو المجتهد فكل من
قال بالحرمة لا يفرق بينها ما كان مخلوقا له سبحانه او لغيره وكذا من قال بالحلية منها ان الزبيب
ما ذهب ثلثاه بالشمس وكلما كان كذا فهو حلال فهذا حلال وفيه اولا ان كلية الصغرى النسبة الى ذهاب
بالشمس ممنوعة اذ بعض الزبيب على فرض تسليم ذهاب فتقييم انه يذهب ثلثاه بالشمس كما هو المعروف وثانيا
ان كلية الكبرى تتم على فرض عدم اختصاص الذهاب المطهر بالنار وثالثا ان الذهاب المطهر لا بد ان يكون
مسبباً من الغليان [illegible] واثبات ذكر النسبة الى الشمس جعل الشك منها السيرة القطعية
كانه زبيب بين الناس وطرائقهم على ان يطرحوه الزبيب في المطبوخات وما كانوا يحترزون من ذكر ويجوز ما
منها الاخبار حيث سئلوا عنهم ع قال ان كان مسكرا فهو حرام والا فلا فالحصار احوال الزبيب
في السكر وعدمه يدل على المدعى واصح الاخبار من حيث الدلالة خبر زيد ابن خيثمة عن رجل من بني
الى ربيع ابن كعب قال اتيت المدينة وزياد بن عبيد الله الحارثي عليها فاستأذنت على ابي عبد الله فدخلت
عليه وسلمت عليه وتمكنت من مجلسي فقلت لابي عبد الله اني رجل من بني الربيع ابن كعب فقال الله عز وجل
ومن ذكر اهل البيت منا فقال لي ابو عبد الله كيف اهتديت الى مجلسنا اهل البيت فوالله ان مجلسنا فيمن الى ربيع ابن

ابن كعب لعقيل قال فقلت له جعلت فداك ان لي غلاما خراسانيا وهو يعمل القصارة وله همشهريجون اربعة
وهم يتداعون في كل جمعة فتقع على رجل منهم فيصيب غلامي من كل خمس جمع جمعة فيجعل لهم النبيذ والحم
قال ثم اذا فرغوا عن الطعام واللحم جاء بالاجانة فملاها نبيذا ثم جاء بمطهرة فاذا ناول انسانا منهم قال
لا تشرب حتى تصلي على محمد وال محمد فاهتديت اليه ولا بيكم بهذا الغلام قال فقال لي استوص به خيرا واقرأه
منا السلام وقل له يقول لك جعفر بن محمد انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا تقربوا قليله
فان رسول الله ص قال كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام وجه الاستدلال انه لو كان المدار على انه نبيذ التمر او طبخه وقبل ذهاب
الثلثين صار حراما لقال ع له كما قال بالاسكار وعدمه ومعارضة كان محللا للحاجة ثم لانه فقد توهم من كلام
العلامة ره في نهاية جواب ثلث الا انه مفصل بين حرمة عصير الزبيب اذا كان منفردا وبينه اذا كان ممزوجا
بغيره فالاول حرام قبل ذهاب الثلثين وبعد الغليان دون الثاني فانه حلال وهو ان كلامه العلامة ره في
انه سأل السيد مهنا ابن سنان فقال ما يقول سيدنا الامام العلامة في طبيخ من ماء الحلي زبيب معتقر
معه معصف او بعير غنب ما الخ لاعتصاره ثم يحصل له الغليان على هذه الصفة مع اللحم والخرائج هل
يكون حراما او حلالا فاجابه العلامة بقوله اذا لم يسم عصيرا فالوجه غليانه اعتبار ذهاب الثلثين
واما الزبيب فالاقرب اباحته مع انضمام الى غيره لان الناس في جميع الامان يستعملونه من غير
انكار احد منهم لذلك انتهى ولكنه هذا التوهم ممنوع لمنع المنع اولا لعله كان من جهة مراعاة اول
السائل حيث سئل عن الامتزاج لا انه مفصل بينهما وثانيا عبارته الاخرى في المسائل المعروفة بالمسائل
المهناوية وهي المسائل الثانية الواقعة بعد طلب الاجازة من العلامة فاجازه قال في السابع عشر منه
المسائل ما تقول سيدنا الامام في الزبيب المنقوع بحمّيز ان يطبخ به ويستعمل فان الناس يحلونه طبيخ
حاره او بالزبيب المعتمر فهل يجوز اكله ولا يشترط فيه ذهاب الثلثين ام يكون حكمه حكم عصير
العنب لا لاجل الاسم وذهاب الثلثين افتنا ماجورا فقال في جوابه الاصح ذكر الاشامة
اشهر فتلحظ ما ذكره في الرد الى الخ ان عصير الزبيب كان حلالا اذ لو كان بعد الغليان وقبل
ذهاب الثلثين حاما لبينه ايضا انه الاكثر ثم انه يعلق القول بالحرمة بعد يكون مقتضاه الطهارة الاولية
ولعل المشهور بين القائلين بالحرمة هو الطهارة وكل المستفاد من بعض ادلتهم هو النجاسة منها رواية معوية بن عمار المتقدمة

بناء على ما في المجمع والنهاية الاثيرية من ان النبيذ هو العصير المطبوخ ولا ريب انه اعم من ان يكون من العنب او الزبيب سيما على ما في نسخ التهذيب بخصوص الرواية بلفظ الخمر منها الشيخ الجليل العلوم اذ النبيذ والخمرة متلازمان بعد الغليان على قوله بها وكذا اصل الخمر في الكرم ماء علي التشبيه بعد العموم ولا ريب ان الخمر ملازم للنجاسة فظهر ان مقتضى تلك الادلة هو الحكم بطلوع البرة على الحلية كما ادعاه العلامة فنزع على عدم النجاسة قطعا اذ لو كان كما حد الغليان لعلانية تفاوت بين ان يكون منفردا او ممزوجا بغيره فيكون الى العموم العرو والجمع

المقام السادس في عصير التمر وفيه قولان قول بالطهارة والحلية وهو المشهور والمعروف بين القدماء والمتأخرين منهم المحقق في الشرايع حيث قال اما العصير التمري والعلامة في كثير من كتبه مثل القواعد والارشاد والمنتهى والنهاية وغيرها بل نظر عن بعضهم دعوى الشهرة كصاحب المفاتيح والرياض والذخيرة والحدائق بل ادعي في الحدائق الاجماع على الطهارة والحلية وكذا الشهيد في المقصد العلية في خصوص عصير التمر والزبيب على اصح القولين واستدلوا اولا باصالة الاباحة وثانيا ما تقدم سابقا لنا بانه حجة منهم وثالثا بالاجماع وخامسا بالاخبار الدالة على ان الحل والملازمة على السكر وعدمه منها ما رواه الكليني عن علي بن محمد بن بندار جميعا عن ابراهيم بن ابي عبد الله عن حماد عن محمد بن حمران عن ابيه قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله من اليمن قوم فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم بأجمعهم الى ان قال يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم فكل مسكر حرام الحديث ومنها عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال استأذنت على ابي عبد الله عليه السلام لبعض اصحابنا فسأله عن النبيذ فقال حلال فقال اصلحك الله انما سألت عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر قال فقال ابو عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام ومنها محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الكلبي ... عن ابيه قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام ... حتى يهدر النبيذ فيغلي ثم يسكر فيشرب فقال هذا حرام ... وقوى بالحرمة بعض المتأخرين وهم العلامة البهبهاني والحاج المولى ... والشيخ ابو الحسن الشريف والشيخ سليمان البحراني وظاهر الوسائل وهو المحكي عن الحر العاملي واستدلوا برواية محمد بن يحيى عن بعض اصحابنا عن الحسن بن علي بن يقطين عن بكر بن محمد عن عيثمة قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وعنده نساؤه قال فشم رائحة النضوح فقال ما هذا

قالوا النضوح يجعل فيه الصياح قال فامر به فاهريق في البالوعة قال صاحب الوسائل الظاهر انه كان مسكرا او عصيرا يجعل فيه بعض الطيب ولكن يمتشطن به لما رواه الشيخ عن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن وفي بعض النسخ الصحاح النضاد الجيد والبا المثناة تحت وهو اللبن الرقيق الممزوج بالماء وفي بعضها النضاد المهملة وهي كل ما كان عطرا او غسل وهو ما تجعله المرأة في شعرها عند الامتشاط وهو اظهر الشهرين وقد ظهر الوسائل مما رواه كما لا يخفى اذ المشترك لعله كان خمرا ... الاوزار المثبتة التي توصف القادم ثم انه نقل الكلام في انه بعد القول بان العصير التمري كان حراما يكون نجسا ام لا والذي يظهر من اطلاق عبارة جملة من الاجلاء والمتأخرين والقدماء منهم الجزء العلوم في منظومته حيث يعد في جملة النجاسة العصير هو النجاسة والذي يظهر من المشهور والمعروف بل صرح به هو الطهارة والحلية

المقام السابع في عصير الحصرم كذلك اما الفقهاء فصار بينهم خلاف في الحلية والحرمة والنجاسة والطهارة نعم قال الفاضل الهندي بعد شرح كلام العلامة ولعل منهم عصير العنب لا الحصرم الاثر نقريره للدلائل عن بعض الاخباريين القول بالحرمة منهم الشيخ عبد الله ابن حاج صالح مستدلا اولا بالعمومات الدالة على حرمة مطلق العصير كقوله ع اي عصير مسته النار فهو حرام وثانيا انه لو سلمنا انصرافه الى عصير العنب نقول ان كان الكرم في قوله العصير من الكرم عبارة عن العنب فالحق مع الطبيعي وان كان عبارة عن الشجر الموصوف فلا ريب ان عصير الحصرم ... مفادا الى ان قال كلاما في احالة الاباحة ... اولا ان المراد من الاصل هو ما ثبت بالعمومات كتابا وسنة لا الاصل الثابت من العقل وثانيا ان العمومات قد خصصت كما مر الجواب عنها سابقا وثالثا في الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن تسميته كرما ولكنه رمز الى ان هذا النوع من الاسم المشتق من الكرم انما احق به من تولده بهذه التسمية غيرة للمسلم ... الكرم ... بالخفة والجيلة ... فانما المشتق للاسم المشتق من الكرم المسلم والكرم كقولي العنب ... كرما ... الى ان الخمر يكتسب ... كراه ... في تسمية الخمر بابنة الكرم ... الكرم لابن ابنة ... فانه الكرم قلب المؤمن ... وكيف كان والدليل على الطهارة بعد الاصل هو الاجماع محققا ومنقولا فتأمل

في عرق الجنب

من الحرام وعرق الابل الجلال والموطوء خلاف والاظهر الطهارة اولا لتنقيح الكلام في المقام ان عرق الجنب اما ان يكون من الحلال واما ان يكون من الحرام اما الاول فالدليل على طهارته بعد الاصل هو الاجماع محققا ومنقولا واما الثاني ففيه اقوال الاول هو الطهارة ذهب اليه بعض الفقهاء كابن ادريس والسلار الديلمي والمحقق في كتبه الاربعة الشرايع والنافع والمعتبر والعلامة في النهاية والتحرير والقواعد والمختلف وسائر مصنفاته والشهيد في الذكرى والدروس والبيان واللمعة وعامة من تأخر وقد استدلوا اولا باصالة الطهارة المستفادة من العمومات مثل قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ... وثانيا التصحيح الطهارة بيان ان العرق ... فاذا صار محلا للاذن ... وثالثا التقصي طهارة الملاقي الذي يقتضي طهارة الملاقي ... ترك الاستفصال في بعض الروايات ... اعرق وكان جنبا قال ... من غير الاستفصال ... من الحرام او الحلال بل ... الجنب ... فاذا ... ترك الاستفصال ... العموم في المقال والثاني هو النجاسة ذهب اليه ... في رسالته والمفيد في المقنعة والشيخ في النهاية والخلاف بل ادعى فيه الاجماع ومشهور القدماء ... اولا هو الاجماع المنقول المستفاد من كلام ... في الخلاف حيث قال في مقام الاملاء ان نجاسة عرق الجنب كانت من دين الامامية ... الاجماع ... نقل العلامة في كشف الحق ... المسألة اجماعية ... الزهرة ... الاجماع ... ذلك لم ينقل الاجماع في تلك المسألة ... الطهارة ... ان ابن ادريس يدعي الاجماع على الطهارة ... ضعف الاجماع ... الاجماع الزمرة واخبارهم وانه ... ان الاجتناب عن هذا العرق ... اولا ان الاحتياط لا يليق بدليل وثانيا ... وهو ادلة القائلين بالطهارة ... الاحتياط ... في التكليف ... الاجتناب ... الاجتناب ... قال وردت العسكري ... الامامة اذ خرج السلطان الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس

والناس عليهم ثياب الصيف وخرج ابو الحسن عليه السلام وعليه لبادة وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه وخرج الناس الى الصحراء فما لبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق من الناس احد الا ابتل حتى غرق بالمطر وعاد عليه السلام سالما من جميعه فقلت في نفسي ... ان الله ... واردت ان اسأله عن الجنب يعرق في ثوبه وقلت في نفسي لو كان هذا اماما لكشف وجهه ... فكشف وجهه وقال ان كان عرق الجنب في الثوب وكانت الجنابة من الحرام فلا تجوز الصلاة فيه وان كانت من الحلال فلا بأس ... منها ... ادريس ... الكفر ... الرضوي ... يقرب الاستدلال ... عن الصلاة ... وفيه ان عدم جواز الصلاة فيه لعله كان من باب الكراهة ... الاخبار المتقدمة ... عليها مضافا الى اعراض الاصحاب عن العمل بها وعدم وجودها في كتب الاربعة وعدم حجية الرضوي نعم من قال بحجية الظن المطلق ... شهود القدماء الى النجاسة ... البحث ... والقول الثالث هو ما ذكره صاحب ... هو ان العرق الذي خرج حال الجنابة يكون نجسا والذي يخرج في غير حال الجنابة يكون طاهرا وفيه ان هذا التفصيل في الحقيقة ... من فروع المسألة لا انه كان قولا ثالثا فيها بقي هنا مسائل تتفرع على القول بالنجاسة الاولى انه لا فرق في العرق المحكوم بالنجاسة ان يكون حاصلا من الجنابة واما لو كان حاصلا من غيرها كما لو حصل من التلطف بالاجنبية او تقبيل او من الاستمناء او الاستمتاع ونحو ذلك فلا يكون نجسا لظهور الاجماع اولا ولاستصحاب الحال ثانيا ولاصالة الطهارة ثالثا وظهور جملة من الاخبار بل صريح بعضها ان المدار على العرق الذي حصل من الجنابة ... نعم جملة منها يحتمل ان يكون عاما كقوله ع ان كان من الحرام فلا تصل فيه وان كان من الحلال فلا بأس فيه ولا ريب ان المذكورات ليس تكون حراما مضافا الى ملاحظة ما اشتهر في الالسن من ان العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد ولكنه بعد ظهور الاجماع على طهارة العرق الحاصل من غير الجنابة ولو كان مسببا عن الحرام وكون الحكم على خلاف الاصل لا بد ان يقتصر على ما كان موردا للنص ومعقدا للاجماع الثانية انه لا فرق في العرق المحكوم بالنجاسة ان يكون حاصلا من المرء او المرأة او الخنثى اذا حصل من فرجها واما اذا كانت جنابتها لاجل كونها فاعلا او مفعولا للاجر ... وكان بسبب الانزال فلا يحكم بنجاسة عرقها الا على القول بكون الانزال ... ولو كان من غير الموضع المعتاد كان موجبا للجنابة واما اذا لم ينزل المني ... مع الرجل والانثى فلا يحكم بالنجاسة قطعا لان الجنابة ... مشكوكة فضلا عن نجاسة العرق الحاصل بسببها او الميت او الحيوانات ... انه لو شرطنا ان يكون مع كان حال حصوله

٣٥٥

[illegible]

فهو روايتان موصوفتان بالصحة احداهما صحيحة حفص بن البختري عن الصادق (ع) قال لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله والثانية صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال لا تأكل لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله والفرق بينهما هو [illegible]

[illegible]

كتاب في بيان حكم المسوخات طهارة ونجاسة

٣٥٦

[illegible]

كتاب في بيان حكم الحديد طهارةً ونجاسة

وسيظهر لك في محل الذي توضأ الاصحاب انه هل يجوز بيع المتوضأ ام لا زيادة بيان وتحقيق كيف يجب تجديد ...

ومنها ان من جملة النجاسات الحديد وهو حيث وردت الروايات المتعددة الدالة على نجاسته ...

[illegible]

كتاب في بيان حكم المني والمذي طهارةً ونجاسةً ولبن الجارية كذا

او يكون مختلطاً بالدم ...

[illegible]

مقالة في بيان حكم الثعلب والارنب والفأرة والوزغ طهارةً ونجاسة والعقرب كذلك اي نجاسة وطهارة

[illegible]

مقالة في بيان ما لا يجوز التكسب به

بن جعفر عليه السلام عن العقرب والخنفساء واشباه ذلك يموت في الجرة والدن يتوضأ منه للصلاة قال لا بأس ...

في النوع الاول النوع الثالث ما يحرم لتحريم ما قصد به كآلات اللهو مثل العود والزمر ...

[illegible]

تنبيه في بيان ان بعض الاصحاب كصاحب الدلائل والجواهر وغيرهما صرحوا بالحاق آنية الذهب والفضة بالآلات اللهوية في عدم جواز التكسب بها

٣٥٩

حرمة التصرف فيها ... قوله ... فرق ... العقول ... لان اموالهم ... للمسلمين ... [illegible]

[illegible]

مصباح في بيان ان نهي المعاملة عن التكسب بما كان مسكوكا بسكة سلطان آخر ... على فرض السلطان اثم او لم يأثم

اولا ان الاستصحاب ... هو ... مثلا ان الذهب او الفضة او الخشب والادم مثلا كان موضوعا ...

[illegible]

مصباح فيما ذكره في شرح القواعد من انه لو اختلف المجتهدان او المقلدان او المجتهد والمقلد بان قال احدهما ان التكسب بالآلات اللهوية بشرط الكسر او كان ممن يوثق بديانته جائز وصحيح وقال الآخر لا يجوز وباطل وهذا الكلام ... من غير واحد من المقام ... في اللمعة في كتاب النكاح ...

٣٦٠

والمراد من الصحة هو ترتب آثار ذلك العقد عليه ... انتقال ... اجارة ... المنفعة ... وهكذا الحال ... هو عدم ترتب تلك الآثار ...

[illegible]

مصباح في ان لزوم العقد من طرف يستلزم لزومه او جوازه من الطرف الآخر

ام لا

وهو بيان عدم ترتب الاثر ان لزوم العقد وجوازه من طرف يقتضي اللزوم والجواز من الطرف الآخر لا مطلقا
فيما اذا كان العقد من جانب الصلاح من الآخر فلو كان قالت المرأة انكحت نفسي من كذا على المهر المعلوم
[illegible]

٣٦١

مصباح في بيان ان كلما انجر الكلام فيه الى التشريع والبدعة فلا ضير
ان نشير الى قاعدة التشريع والبدعة لكي يظهر الحق ويزهق
الباطل

ليلتين اربعة ليال وبالنسبة الى الزوج يكتب عليه كل حق من المهر والمزاوجة كالحكم بالاستيفاد وحقها من الا
باي وصف شاء وامتناع تزويج اختها امها وبنتها وبنت اختها وغير ذلك من الاحكام المترتبة على طرف دون الآخر
[illegible]

فعليه لعنة الله وفيه ايضا من اتى ذا بدعة فعظمه فانما يسعى في هدم الاسلام وفيه ايضا عنهم اذا رأيتم
اهل البدع والريب بعدي فاظهروا البراءة منهم الحديث وفيه ايضا عنهم ابى الله لصاحب البدعة بالتوبة
بالتوبة قيل يا رسول الله وكيف ذلك قال انه قد اشرب قلبه حبها ومنها قوله ابى الله لصاحب ذنب توبة
[illegible]

٣٦٢

وان لم يثبت هذا الدليل عنده فانه لا تكليف بما اداه اليه نظره ومن هذا القبيل اجتهادات
جميع المجتهدين مع انهم يوجدون عليه ويثابون على الثاني ولا معنى لقصد العبادة والطاعة اذ القصد
ليس الا اختيارها والاختيار بعد الانتظار بالبال والتصور وبعد ذكر بدون التصديق لا يترتب ثم
[illegible]

مصابيح الغمّاء في بيان تخفيف وتشخيص جزئيات البدعة وتجاليل الدعوة والشرح المكتوب في الكتب المقول في الالسنة والافواه في الاغذية منها ما يتداول في زماننا هذا من قرائة الفاتحة بعد تناول الاغذية

٣٦٣

فاعلها معذوراً وكان الداعي والباعث للاتيان احتسب الماتي به من الشرع وكونه مشروعاً قبالا للشارع المقدس لو شرع لنفعه او لغيره لو ادكان ما شرعه عبادة او معاملة وسوا اعتقد انه من الشرع ام لم يعتقد او اعتقد العدم

مصباح في بيان نفصي اي بتحريم المساعدة على محرم كبيع السلاح لاعداء الدين واجارة المساكن والسفن للمحرمات وبيع العنب ليعمل خمراً والخشب ليعمل صنماً

٣٦٤

والارشاد ومعرفة النظاير بها كلها بالنسبة الى ان النفي بطرف يستلزم التحريم بالطرف الاخر من حيث المادة فقط واما التحريم من طرف يستلزم النفي مطلق

للجواز والاتفاق ان التوصيف بالاستعانة مفيد للعموم سلاحًا كان او غيره وتوهم جواز الجرح بصورة العلم بعدم
ضرورته حيثيا للاستعانة كان اخذ من يده قطاع الطريق مثلا مدفوع بانه يحول على الاخذ [illegible]
الفعلية والاستعانة وكيفما كان فيه رد على من قال بالحرمة مطلقا ولو لم يكن حال الحرب ثالثها رواية الصدوق باسناده
عن الحسن بن محبوب مثله الا انه قال احمل اليهم وتبيعهم والحسن بن محبوب من اصحاب الاجماع ورابعها عن هشام بن سالم
عن محمد بن قيس قال سألت ابا عبد الله عن الفئتين يلتقيان من اهل الباطل ابيعهما السلاح فقال بعهما
ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا وتوهم اختصاصها بتحريم السلاح دون غيره في الدرع والخفين ونحوهما كالترس
مدفوع بان ذكر السلاح من باب المثال بمعنى الخروج محاربا ... وقيام الحرب بين المسلمين والحربة لا مطلق الرب
بان يطلبه امنع الامام عم كان من باب الرفق والعطوفة خامسها ما عن السراج عن ابي عبد الله قال قلت
لم ابيع السلاح قال فقال لا تبعه في فتنة منه اختصاص حال الحرب في الباطل تعرض الى كل فتنة
ولو كانت بين المسلمين كقطاع الطريق وفيه ان المراد هو حال الاشتغال بها تحيد وان كان مطلقا ولو لم يكن
قطاع الطريق في حال الاشتغال فهو ممنوع نعم لو قال لا تبعه لاهل الفتنة يفيد العموم [illegible]
عن الحلبي [illegible] الصيقل في كتبت اليه اني رجل صيقل اشترى السيوف وابيعها من السلطان
اجائز لي بيعها فكتب لا بأس به يستفاد منه الجواز باعداء الدين مطلق لترك الاستفصال سابعها علي بن جعفر في كتابه
عن ابيه قال سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة قال اذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس فيه المنع عن السلاح
مطلقا وهو من جهة الفقد وقيام الحرب وغيره مطلق ولو حال الحرب ومع العقد ثامنها عن النبي عن محمد
عن ابيه عيسى ... محمد عن ابائه في وصية النبي لعلي عليه السلام يا علي كفر بالله العظيم في هذه الامة عشرة القتات
الى ان قال وبائع السلاح من اهل الحرب يستفاد منه عموم المنع مطلق ولكنه يقيد بحال الحرب او قصد المعاونة
الامر الثالث في بيان احكام بعض فقرات المتن تكليفا من الحرمة او الكراهة ووضعيا من الفساد
او الصحة اما الاول فيمكن ان دعوى الاجماع بتعميم على الحرمة الجملة لكن التفصيل في المقام لتدريج ان ما
احدها فيما اذا كان بنفسه السلاح وغيره مما يعد جنة للحرب والا لم في حال الحرب ومقدماته والثاني فيما اذا
كان ذلك في غير حال الحرب اما الاول فلها اقسام الاول فيما اذا كان المتحاربان كليهما من غير اهل الاسلام
والثاني ان يكونا كليهما من اهل الاسلام والثالث ان يكون احدهما من الاول والآخر من الثاني اما الاول فلعد
العمومات الدالة على صحة العقود ومنها عقد ... جائز يمكن ان يستدل بخبر محمد بن قيس المتقدم على جواز بيع ...
بالطلبيات لانه يقرأ السائل عن خصوص بيع السلاح وادخل غيره من الدرع والخفين مثلا الدالة لولا ...
ما قال بعدم الجواز بهما مثلا الدالة لا فرق بين السلاح والدرع من حيث كونهما مما يستعين به الخصم على الآخر
فاذنه في الآخر كاشف عن جواز الاول ... المناط ودعوى تقييده بخبر عبد الله السراج حيث قال لا تبعه
في فتنة وهي نكرة في سياق النفي تفيد العموم بالنسبة الى كل فتنة ولو كانت بين الفئتين اهل الباطل لمدفوعة
اولا بان المراد منها الواقعة في دين الاسلام كما هو المراد منها في الاخبار وعمومها بالنسبة الى افرادها وثانيا ظهور
الاجماع على اختصاصها بالاسلام وان كانت لغة اعم حادث في الاسلام او في غيره واما الثاني فهو على
شقين احدهما كون المتقاصين مبطلا في هذه الخصومة معا كالتردد والتشريد كما وقع في زماننا هذا والثاني
ان يكون احدهما مبطلا دون الاخر كما رأيناه في دخول اهل ... والتشيع مع الاعراب اما الشق الاول

٣٦٥

الاول فان كان المقصود من التكسب قصد المعاونة فهو حرام قطعا ولو كان بغرضه من المال ولو بقوت من الطعام فضلا
عن السلاح الحرب وآلاته واما مع فقدان القصد يمكن المنع المطلق في خصوص السلاح بل كلما يعد جنة للحرب بناء على
ان السلاح من باب المثال لكان البيع كذلك والمقصود مطلق التكسب لخبر عبد الله السراج حيث قال لا تبعه في فتنة
ولا ريب ان هذه فتنة وكل فتنة لا يجوز التكسب بها ويؤيد ما ذكرناه تقدير صاحب الرياض الى قطاع الطريق
من اهل الاسلام واما الشق الثاني فبالنسبة الى الطائفة المحقة يجوز قطعا للاصل والعمومات المجوزة للعقود
بل العمومات الدالة على جواز الدفاع بل وجوبه المجوزة لآلاته واسبابه واما بالنسبة الى الطائفة الغير المحقة فالكلام
الكلام من حيث قصد المعاونة وعدمه واما الشق الثالث فالحق عدم الجواز ولو كان مجردا عن القصد كما هو
مذهب الاخبار وهو المشهور بل يظهر منها امور منها ان البايع لا يخلو اما ان يكون مسلما واما ان يكون غير المسلم سواء كان
من اهل الحرب او غيره من اليهود والنصارى والمجوس ان كان الاول فيحرم عليه التكسب بالسلاح وكلما يعد جنة للحرب
لانه مشمول للاخبار الدالة على الحرمة قطعا وان كان الثاني فيمكن بالتحريم ايضا اولا من باب اشتراك الجميع في التكليف
وكونهم مكلفين بالفروع وثانيا لاطلاق وعموم رواية النبي بالمحمد الى ان قال بايع السلاح من اهل الحرب بل لو كان من
اهل الذمة لاحد يبعد خروجه عن شرائطها اذ من علامة الستين نتهم ما خرج على المسلم سلاحا الى ان ظاهر الفقهاء
هو عدم التفصيل في البايع بين كونه مسلما او غيره ومنها ان المشتري لا يخلو اما ان يكون مسلما واما ان يكون غير المسلم فان
كان الاول فلا بأس به للاصل والعمومات سواء كان شراؤه من اهل الاسلام او غيره وان كان الثاني فيحرم عليه الشراء
للاحضار ولكونه من كفره للاخبار واما لو كان مشتبها ومجهولا بين كونه مسلما او غيره وعلى ان غيره من اهل الحرب او غيره
وعلى انقادير من اهل الفتنة ام لا والذي يقوى في النظر بالنسبة الى الاصل الاولي هو الجواز تعليقا بالنسبة الى المسلم
المعلوم بقرائنه تحت اصالة عدم جواز الانتقال الى الكفار الحربي للاسباب الشرعية والشرائط واما بالنسبة الى
الاصل الثانوي فهو جواز الانتقال والتكسب لعدم القدر المتيقن الخارج من تحت هذا الاصل هو الحربي المعلوم وغيره
باق تحت الاصل وعموم قوله لا تبعه في فتنة يخصص بالنسبة الى المسلمة الكفرة بصورة الجواز وبالنسبة الى غيره يعارضه
بما دل على الجواز والقدر المتيقن المعلوم لهم فالكافر كافر الحربي معلوما منها ايضا ان الحكم بالتحريم يختص بالسلاح
كما هو مورد جملة من الاخبار وعبائر الاصحاب او يتعدى الى كلما يعد جنة للحرب من الدرع والخوذة والمغفر والجعبة
والتجفاف وغير ذلك والذي صرح به الشهيد في حواشيه هو الاختصاص والعلامة في القواعد بعد الحكم بحرمة السلاح قال
لا بأس ببيع ما يكنهم والذي صرح به في الرياض وجماعة اخرى وهو المختار التعدي الى كلما يعد جنة للقتال والوجه في التعدي
اولا اولوية الدرع بالنسبة الى السروج الواردة في الخبر المنهي عنه وثانيا ان الذي نستفيد من الاخبار ان الغرض عن
النهي عنها كلما يستعان به في الحرب والقتال وما يمكن ان يستند للخصم اولا ان الحكم على خلاف الاصل فيقتصر على
القدر المتيقن وهو السلاح وثانيا رواية محمد بن قيس حيث قال فيها بعهما ما يكنهما والجواب عن الاول انه خصص
بالدليل المتقدم وعن الثاني اولا انه في خصوص الفئتين الباطلتين وثانيا ان مقتضاها جواز بيع السلاح لانه
قد ... ولا ينافي ان الاولوية مسلمة لو كان السروج عبارة عما هو المعروف واما لو كان المراد به السيوف المنسوب

الى القين المعروف بالسروج كما في المطول فلا نسلمها لانا نقول اولا انه لو كان كذلك مقتضى القاعدة ان يقول السريجيات
وثانيا ان عدم فهم الاصحاب هو عدم اعتنائهم بذكره في الخبر قرينة على عدم ارادة السيوف من السروج منها التعدي
التعدي الى المذكورات يتعدى الى كلما يستعان به ولو بعرضه من المال وكذلك من الطعام بل كلما يزيد قوتهم وشوكتهم
ولو شأنا والوجه في ذلك هو تنقيح المناط وهو الاستعانة ولو بالمال ولا يلزم تعدي الحكم من التكسب والبيع والصلح
والاجارة الى اخر المعاملات منها ما قال الشيخ جعفر في شرح القواعد انه يشترط في الحكم بالحرمة احتمال النفع واما
لو لم يكن محتملا كما اخذ من يدهم مما الى قطاع الطريق او مخصص اخر من اهل الاسلام فيجوز البيع وهذا هو الاقوى لعدم
التخصيص اذ هو خلاف اطلاق فتاوى الاصحاب وعموم النصوص منها انه يلحق بما ذكرنا ان رهنها منهم والمقصود
مع اشتغالهم بها لعموم قوله لا تبعه في فتنة منها ان الحكم بالحرمة لا يختص بحال قيام الحرب بل المدار على المباينة
وعدم الصلح كما هو مقتضى جملة من عبائر الاصحاب هذا كله في حال الحرب وعدم الهدنة وعدم المباينة واما
في حال الهدنة وغير المباينة فلا يخلو اما ان كان البائع بيعها من اهل الحرب بقصد المساعدة والمعاونة على الاسلام
ولو بعد ذلك فهو حرام قطعا ولم نر مخالفا فيه وعلى فرض الوجود فلا نبالي به بل يحتاج الى الكفر كما لو صار هذا البيع
سببا لهدم الدين واضمحلاله وان كان البيع بقصد مساعدتهم ومعاونتهم فلا دليل على عدم الجواز وكونه حراما تمسك بتحريم
عبائر جملة من الاجلاء بل صرح بعضهم بالحرمة بالنسبة الى حال الهدنة وغير الهدنة منهم الشهيد في اللمعة قال لا يحرم
بيع السلاح لاعداء الدين ولا ريب ان اطلاق كلمات الاصحاب حجة كاطلاق الاخبار مضافا الى ان نسبة الكراهة الى
الى المشهورات كاشف عن كون الاطلاق مشهورا كما قيل في ... وكذا الشيخ على الكتاب المنقول ان بيع السلاح حرام
مطلقا في حال الحرب والصلح والهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال ومنهم المحقق في المتن ومنهم
في محكي المقنعة كما في مفتاح الكرامة بيع السلاح لاعداء الدين حرام وعمله لمعونتهم على قتال المسلمين حرام والجملة الكلية
مفصلة عن الادلة ومحكي عبارة النهاية والخلاف هو عبارة المراسم ومحكي عن التقي الحلبي وفي كشف الرموز ان القول
باطلاق التحريم للشيخين وسلار واتباعهم ودليلهم على الاطلاق اولا الرواية المتقدمة كفر بالله العظيم
في هذه الامة عشرة القتات الى ان قال وبائع السلاح من اهل الحرب ولا ريب انه مطلق بالنسبة الى حال الهدنة
والعدم وفيه ان اطلاقه مقيدة برواية ... ورواية السراد عن السراج ورواية هند الصيقل
ورواية علي بن جعفر في غير السلاح وثانيا مفهوم الرواية الاخيرة وهو ان حمل السلاح فيه بأس وفيه اولا ان البأس
اعم من الحرمة ان لم نقل بظهوره في الكراهة وثانيا انه معارض بمنطوق خبر السراج حيث ... لا بأس به هذا كله
في الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي وهو الصحة والفساد فلا يخلو اما ان يكون المعاملة المنهي عنها بالنهي الناهي
وبعبارة اخرى النهي الذي تعلق بها هو النهي الناشي من النهي المتعلق ببيع السلاح لاعداء الدين والنهي المتعلق بآلات
اللهو والقمار والنرد والشطرنج ونحوها وبعبارة اوضح ان تعلقه كان لاجل نفس تلك المعاملة واما ان لا يكون كذلك
بل تعلقه بها من باب دخولها تحت عنوان آخر وهو المعاونة على الاثم لا ان تكون نفس ذلك المعاملة منهيا
منهيا عنها كالبيع وقت النداء والاعانة قبل الاسترداد وبيع السلاح في حال الهدنة بقصد المعاونة فان كان

٣٦٦

من قبيل الاول فلا يكون موجبا للفساد عقلا ولا شرعا لكن الحكم بالفساد شرعا مقتضية لعموم التعليل المستفاد من خبر زرارة
عن الباقر ان المعاملة التي يلتزم ارتكابها بمعصية الله سبحانه بالذات فهي فاسدة فما احله وهو قوله عن الباقر
سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله
ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو
ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز والتقريب ان مقتضى هذا ونظائره هو الدلالة
على ان عصيان الله في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان نكاح العبد بغير اذن المالك
يفسد النكاح لانه لم يعص الله وانما عصى سيده وان الامر على ذلك ما ورد في الاخبار اخر ان ذكر النكاح بغير اذن
المولى ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل عليه من نكاح في عدة واشباهه هذا ولا ريب ان بيع السلاح لاعداء الدين
وغيره يلتزم معصية الله ومخالفة امره فكلما كان كذلك فهو فاسد لعموم التعليل وان كان من قبيل الثاني فلا دليل
على الفساد لا عقلا ولا شرعا نعم قال الاستاد دام ظله سمعت من الاستاد في الدرس انه يقول لكل نهي تعلق بالمعاملة
من جهة المعاونة فهو موجب للفساد لان كل هذه المعاملة منهية عنها لنفسه فتدبر هذا كله النهي في مفتاح الكرامة
نقله الى صاحب الشيخ وقال ولعل مراده فيما اذا اخذ الشرط للامر الخارج والنفي الى الشهيد في الدروس وقال
والى الشيخ الفقيه معللا ان مراده الا الذي كاشف عن كون المعاملة مما لا يكون قابلا للتملك والحال هذه كالكلب
والخنزير بل نفسه تردد شيخنا الاستاد صاحب الكشف انه لو وقعت المعاملة مع ارتفاع النهي كما لو كان البائع
جاهلا او بيعه تقية كان فاسدا ام لا فيه تشقيقات الاول انه لو زعم ان الموضوع حرام والواقع خلافه
كان زعم ان المعركة بين الاسلام والحربي ثم انكشف كونها ليست كذلك فهنا احتمالان الصحة والفساد والاظهر الاول
الثاني في شرح القواعد انه لو وقعت المعاملة لجهل بالحال او تقية صحت وفيه تأمل الثالث فيه تأمل ولو زعم موضوع
الحرام والواقع خلافه صحت وان كان عاصيا الى آخره انه لو علم ان الكافر الذي يعامل معه كان مقصوده من الشراء
قوله واجارة المساكن والسفن للمحرمات وفي النافع واجارة المساكن والحمولات للمحرمات اقول الحمول لغة
كل ما يحمل عليه الحمولة الابل التي تحمل عليها وفي القاموس الحمولة ما احتمل عليه القوم من بعير وحمار ونحوه
الرافي الابل والبقر وكل حيوان يحمل عليه ويدخل فيه السفن وكيفما كان المذكور في المتن من باب المثال والمراد
كلما يؤجر لاجل استيفاء المنفعة المحرمة سواء كان من الانسان كالمغني والمغنية والملاهي والحاضنة او من الحيوان
او من الجمادات كالدور والعقار ونحوهما والدليل على الحرمة في هذا النوع من التكسب اولا هو الاجماع محقق ومنقول كما
نقل عن العلامة في المنتهى وثانيا هو الكتاب كقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وثالثها هو العقل كما في الدلائل
بيانه كما ان كلما يفضي الى المحبوب فهو محبوب وحسن كذلك كلما يفضي الى المبغوض فهو مبغوض وقبيح كالسفر الذي كان غايته
حراما وكذا كل عقد كان كذلك بناء على القول بالحسن والقبح كما بالوجوه والاعتبارات ورابعها هو النصوص عاما
وخاصا اما الاول فهو ما كان من الاخبار الى آخره فليرجع الى مظانه واما الثاني فهو ما روي عن جابر قال سألت ابا عبد الله عن

عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر قال حرام اجره مقتضى ظاهر الخبر هو التحريم ... الاجارة تعقد ...
المنفعة المحرمة لكن الاصحاب حملوه على ما كان قصد المؤجر ذلك بقرينة حرمة الاجرة اولا وبقرينة التوزيع المستفاد
من الفاء ثانيا كأنه قال الرجل يؤاجر بيته ليعمل فيه الخمر فيباع فيه الخمر نعم هنا رواية اخرى معارضة له ظاهرا
وهي مكاتبة ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها
وعليها الخمر او الخنزير قال لا بأس ...

[illegible]

الكلام في بيان الحكم الوضعي وهو الصحة والفساد فنقول قال المحقق في الشرائع في كتاب الاجارة في مقام تعداد شرائط
صحة المعاملة ما هو نص كلامه الخامس ان يكون المنفعة مباحة فلو آجر مسكنا ليحرز فيه خمرا او دكانا ليبيع فيه آلة محرمة
او اجيرا ليحمل اليه مسكرا لم ينعقد الاجارة وربما قيل بالتحريم وانعقاد الاجارة لامكان الانتفاع في غير المحرم انتهى
والمراد من القيد على ما قاله المحقق وغيره من الاجلاء ...

[illegible]

يقول ... في بيان وتحقيق ما كتبه الفقهاء رحمهم الله من كون بيع العنب والخشب
ليعمل خمرا وصنما ... ممن يعمله

[illegible]

المشتري هو التصرف في الجهة المحرمة او يظن بان قصده ...

[illegible]

مصباح في تحقيق وتشخيص ما لا ينتفع به كالممنوع شرعيته كالات كالقردة والدب وفي الفيل تردد والاشبه جواز بيعه للانتفاع بعظمه

القواعد فانكاما هو نص كلامه واما دخل تحت العلية اليقينية فلا بحث في تحريم ما تعلق منها بالايجاد والاعراض ويقوى جواز الانتفاع والاكتساب فيما عدى ذكر من المحرمات وان وجب النهي عن المنكرات قبل المعاملة او بعدها مع حصول شرائط النهي [illegible]

[illegible]

انه مما لا يكون ان يكون محلاً للخلاف [illegible]

[illegible]

[illegible]

كتاب المصابيح في تفصيل المرخصات واحكامها من كل جهة من قبول التركيبة والعدم وجواز التكسب والعدم

حق الاختصاص لابد ان ينظر الى الابتداء [illegible]

هذا كله في القسم الاول واما القسم الثاني [illegible]

[illegible]

المقام الثالث في بيان ادلة التركية [illegible]

[illegible]

منقول من جملة الاجلاء الثاني هو الجواز كما حكي عن الجواهر والدلائل وعن الاردبيلي في مجمع الفائدة وهو
حيث مال الى الجواز ولكن الظاهر العلامة او صريحه في المختلف هو الحرمة مطلقا ثم كلام نقل هذا الترديد عن
مفتاح الكرامة في الرياض قال الجواز نسب الى اكثر المتأخرين قائلا وفاقا لاكثر المتأخرين قال في مفتاح الكرامة
ردا على الرياض ما هو خلاصته كيف نسب الى اكثر المتأخرين مع انه لم [illegible] اثنان منهم على كلمة ولم يرده الا في
في التردد كما هو هذا الكلام ان مقالة اكثر المتأخرين هو التردد لا الجواز الثالث هو التفصيل او الترديد
بين ما كون المسوخ قابلا للتذكية [illegible] فلا يجوز التكسب [illegible] لان الكلام
هنا في المسوخات [illegible]

[illegible]

[illegible]

مفتاح في بيان تشخيص موضوع السباع وبيان امثلتها وكيفية قرائتها
واحكامها الواردة في اكثر الفقهاء عطر الله مرقدهم

الاكتب والعلم بالنفس مخصوص به هذا ومنها الطافي اما موضوعه فنقل القاموس قال طفى فوق الماء طفوا وطفوا علاو لم يرسب وطفت الحوت فوق الشجر ظهرت والنور على الاكم والظل اشتد عدوه وفلان مات ودخل في الامر الى ان قال والطافي فرس وفي مجمع البحرين ما يدل على انه من الحيوان الممسوخ وفي المجمع قال في الحديث ذكر السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء ثم يعلو فوق وجهه الماء واما كونه ممسوخا فلعل في الحديث ما يدل عليه الا ان يجعل هذا الخبر من الموت كاشفا على انه حيوان خاص ممسوخ وفي الجواهر ان الطافي من الممسوخ ... ومن الغافي المراد فتح من الحيات لا السمك الميتة في الماء الا ان المنقول انه من الممسوخ البرية لا البحرية وعلى كلاه يكون بحرية وفي منتظم طائر الحبارة والا ان فيه تحليل قوله ولسباع كلها الا الهرة والخوارج طائرة كانت كالبيازر او ما شية فالهد وقيل يجوز بيع السباع كلها بناء على الاشتغال او تنجها وهو الاشبه اول تحقيق الحق في المقام لكي يكشف الغطاء عن وجه المرام يقع في امور الاول في بيان تشخيص موضوع السباع وبيان امثلتها الحق ان السبع بضم الباء وفتحها وسكونها المفترس من الحيوان في السبع وسباع كما في القاموس وفي المجمع واللبوة سبعة تنزع من الحديث في السبع والكال البا المثلثة وفتحها في قوله وما اكل السبع وهو مروي عن جماعة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير احد السبعة وتجاء على لغة اهل نجد سابع كرجل ورجال وفي لغة السكوني على السبع كقفلهم وافلس قال في متعلق ويقع السبع على كل ما له ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر واما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه لا يعدو به ولا يفترس وكذا الضبع قال الازهري انتهى والبر الكبر العنبر بزرة كقردة وعن ابن الانباري الهر يقع على الذكر والانثى وقد يدخلوه الهاء في المؤنث وفي حديث على ان الهر سبع فلا باس لسوره والبازي ضرب من الصقور جمعهم بوازي وبزاه وابوزه وبوزه وبزان كما في بزا يبزوا اذا تطاول وتانس والرجل فهره وبطش به كالبرث والفهد سبع معروف جمعه فهود وافهد ومعلم الصيد فهاد وفهد كفرح نام وتغافل عما يجب تعهده واشبه الفهد في كثرة نومه وفي المجمع انه بالفتح والكسر واحد الفهود وحيوان معروف يصطاد به والانثى فهدة والجمع فهود كفلس وفلوس وحكى ابو عبد كان المورخ عبد الرشيد العباسي خرج مرة الى الصيد والتهرج السلطوا الى قرب ... عليه السلام وكان فارسل الفهود على صيد فتبعت الصيد الى مكان قبره فوقفت ولم تقدر على الصيد فتعجب الرشيد من ذلك فجاءه رجل من اهل الحيرة فقال يا امير المؤمنين ان دللتك على قبر ابن عمك على بن ابي طالب ما لي عندك قال اتم مكرمة قال هذا قبره فقال له الرشيد من اين علمته قال كنت اجيء مع ابي نزوره واخبره انه كان يجيء مع جعفر الصادق فيزوره وان جعفرا كان يجيء مع ابيه محمد الباقر فيزوره وان محمدا كان يجيء مع ابيه علي بن الحسين فيزوره وان عليا كان يجيء مع ابيه فيزوره وكان الحسين اعلمهم بمكان القبر

القبر فامر الرشيد ان يحجر الموضع فكان اول اساس ثم تزايدت الابنية فيه في ايام السامانية وبني حمدان وتفاقم في ايام الديلم ايام بني بويه انتهى ونقل ان عضد الدولة هو الذي اظهر قبره وعمر مشهده هناك واوصى ان يدفن به [redacted] السيد صاحب الوسائل بان ركن الدولة بن الحسن بن بويه الديلمي وكان عضد الدولة اعظم بني بويه مملكة انتهى

الامر الثاني في بيان اقوال المسئلة اولا ولم نطلع على من استقصى الاقوال فيها على ما هو عليه الحق من السيدين الجليلين السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة والسيد الطباطبائي في الرياض رحمة الله عليهما وان كانا لم يقفا على خطوط فبينا ما يحققه ذكرها اما السيد الممتاز [redacted] في مفتاح الكرامة الاقوال الخمسة الاول عدم الجواز بيع السباع مطلقا نقله عن المراسم وابن ابي عقيل وعن الشيخ في الاقتصاد حيث حكم باختيار المكلف كما في الرياض معهم موافق في النقل عن الاولين دون الثالث لعله وجهه انه استنبط من عبارة الشيخ هذه عدم جواز التكسب بالسباع هم فتم والثاني ما في النهاية في الجزء الاول منها من المنع عن انه استثنى الفهد وقد نسبه في المهذب البارع الى اكثر المتقدمين وحكاه عنه في الخلاف وسلار وابن حمزة والثالث ما حكاه في المقنعة من المنع الا في الصقر والفهد والهرة ونحوها في الدروس والرابع الجواز مطلقا في موضعين احدهما من فيه وهو حرمة السرائر والوسيلة والمعتبر وفي النافع وكشف الرموز والمنتهى والمختلف والتحرير وشرح الارشاد والايضاح والتنقيح وجامع المقاصد وايضاح النافع ومجمع البرهان وحاشية الارشاد والرياض والحدائق وهو المنقول عن القاضي نقله في المختلف والايضاح والدروس الخامس الجواز مع الانتفاع بها الا الاسد والنمر وهو خبرة المبسوط ونقل الخلاف في طاعم تحريم بيع الاسد والذئب والنمر والكلب فكانت الاقوال في السباع خمسة وفي النافع والارشاد في السباع قولان فتامل والتاويل ممكن والامر سهل ولم يرجح في الارشاد كما ان عماك في المختصر والمهذب البارع في مفتاح الكرامة عدد الاقوال في المسئلة خمسة واورد عليه من قال في المسئلة قولان كالنافع والارشاد ثم قال والتاويل ممكن والامر سهل وانت خبير بان مقتضى نقله ان الاقوال اكثر وعن قد ذكرنا عبارته مع الاشارة الى تعداد الاقوال تفصيلا وان لم يذكره كما في مفتاح الكرامة اذ ما نقله عن المبسوط قولان نقل الخلاف في الثاني من القولين مضافا الى انه من لاحظ الرياض يدرسانه في المسئلة اقوالا اخر واما على اصل المقام فقد اشتبه عليهما الامر اذ في الرياض انه لا باس ببيع السباع الطير كالصقر والهرة والفهد وفاقا لاكثر المتاخرين تبعا للحلي والقاضي في الكامل والمفيد فيما عدا الهرة والنهاية فيها وفي الفهد خاصة في شرح في دليل المسئلة بقوله للطهارة والانتفاع بها انتفاعا معتدا به ثم قال وفي بقية السباع كالاسد والذئب والنمر ونحوها قولان الشيخ والنهاية المتاخرين وفاقا للقاضي على الجواز تمسكا بما مر الى ان قال خلافا لمن تقدم فمنعوا الجواز بما مر وان اختلفوا في المستثنى بين من هو مستثنى منها مع جملة الفهد خاصة وهو في ذيله لكن بزيادة الهرة

ومن الحق به سباع الطير وهو المفيد وفيها قولان آخران احدهما المنع من السباع مطلقا كما في الكافي والديلمي والاخر اباحة الجميع الا ما لا ينتفع به كالسبع والذئب كما في الخلاف ومستند كل ذكره في ذيله وعلى تقديره فلا مرفوع مكافيء ودعوى عدم الانتفاع بنحو السبع والذئب مطلقا ممنوعة انتهى [redacted]

القواعد بخصوص المنع في السباع بما لا يصلح للصيد كالاسد والذئب وسيجيء نقل تمام عبارته المشتمل على خصوص الاسد والذئب والنمر والمنع لا منفعة او لمقام الخاتمة فقد خرج في البحث وانت خبير بان النفع الغالب بالجلد والوبر ونحوها موجود في معظمها او في كلها وقد صرح بعض من مشايخنا ان بيعها لجلودها وريشها ووبرها لكن بيعها لنفس الجلد والوبر حتى يقول بلزوم الجهالة والغرر والمنع في المقام بالهرة موهوم لا لعدم منفعة للعمومات ولذا قيل بانه يراد من الجنس ما يكون الجهة الغالبة فيها عرفية او هي العقد والاقلية في الوجود ما يجري في وجه وبالجملة نخوض الان في تقدير في المسئلة حصر الاقوال واحاطتها فلا نعتمد به مع ان من السباع ما هو ممسوخ كالدب والكلب والخنزير فالاقوال بملاحظتهم يصير اكثر مضافا الى ملاحظة ما في الفرق من التفرقة بين الهرة وان لا يتعرف فيه بغير ذلك وان لم نظفر على من قال بذلك على الدروس انه متروك ولم اظفر في الروضة على حكم السباع

الامر الثالث في بيان احقاق الحق في المسئلة فنقول لا ريب ان الاقوى ان المستحب او عدم الاصطياد لا مدخلية لها في عدم الجواز ولنا على الجواز وجوه صنفان من الادلة الاول الاصول العلمية من اصالة الاباحة وعدم التحريم ونحوهما وفي الثاني اولا العمومات جنسية كانت كقوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض او اوفوا بالعقود ونحوها او نوعية كالادلة الواردة في كل باب من الابواب الفقهية كقوله احل الله البيع وهكذا مضافا الى انها اعيان طاهرة ينتفع بها نفعا معتدا به بل وفي حكم التذكرة نسب الى علمائنا جواز بيع الهرة وهو يؤذن بالاجماع وثانيا الاخبار الواردة في الموارد الخاصة منها في الصحيح لا باس بثمن الهرة ومنها في صحيح الاخرى عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم ومنها في الخبر عن عيسى بن القاسم قال سالت ابا عبد الله عن بيع جلود النمر فقال مدبوغة هي فقال السائل نعم فقال عليه السلام ليس فيه باس وفيه ان كان المراد بالدباغة هي لغوا الحقيقة فهو لعله لطهر عندنا ومشعر بالتقية وان كان كناية عن التذكية الشرعية فيدل على مطلوبنا ومنها عما قرب الاسناد عن عبد الله بن جعفر عن اخيه الكاظم عليه السلام عن جلود السباع وبيعها وركوبها ايصلح ذلك قال لا باس ما لم يسجد عليها ولا يخفى ان من لاحظ تلك الاخبار على عدم مدخلية الموارد في الجواز بل كان ذكرها من باب المثال واما للقول بعدم الجواز فيمكن ان يستدل عليه [redacted] كقوله ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وقوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها ونحوه والاجماع واما للاجماع المنقول في خصوص الاسد والذئب والنمر والمناط منفي او لمقام الخاتمة فقد خرج في البحث وانت خبير بان النفع الغالب بالجلد والوبر ونحوها موجود في معظمها او في كلها وقد صرح بعض مشايخنا ان بيعها لجلودها وريشها ووبرها لكن بيعها لنفس الجلد والوبر حتى يقول بلزوم الجهالة والغرر واخرى في المقام

في المقام بالهرة موهوم لا لعدم منفعة للعمومات ولذا قيل بانه يراد من الجنس ما يكون الجهة الغالبة فيها عرفية او هي العقد والاقلية في الوجود ما يختلف في كل وجه اما الاجماع المبسوط على المنع في الاسد والذئب والنمر فموهون اولا بما يظهر من السرائر من دعوى الاجماع على الجواز في الجميع كما انه ادعى لنفيه من مقام اخر الاجماع على وقوع التذكية على الجميع ولو لم يمنه لكان اللازم التخصيص لا تخصيصه من العمومات والظاهر امكانه ودعوى الهرة المتفق او الهرة المتاخرة على الجواز المطلق من الاتفاق في خصوص سباع الطير والفهد كما يؤيده عبارة النافع حيث اخرجها عن محل النزاع وثالثا مع ملاحظة بذكر الاجماع المنقول وان دراجها في البحث خلاف المقطوع في العبارة مع انه عنوان اخر لا دخل له في المقام مع ان تلك الادلة على تسليمها لا تقاوم ما ذكرنا من الادلة واما قول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي لا يصلح كل شيء من السباع الا لا اكره به واقدره فظاهره يدل على كراهة السباع ثالثا والا يجد على خصوص الاكل لا انه في حكم التقدير في جميع الاحكام هذا وهنا فرع وهو انه على المختار هل يجوز التكسب بسائر اجزائها من اللحم والشحم والعظم ونحوها ام لا والحق انه [redacted] كما يجوز التكسب بجلود السباع كذلك يجوز بيع سائر اجزائها نعم في حكي التذكرة عدم جواز بيع اللحم معللا ببعد المنفعة المقصودة منه كاطعام الكلاب والجوارح الطير وهو ضعيف لما مر ولم نظفر بدليل يدل على المنع عن تكسب هذا ختم في القواعد قد ذكر في السباع انواعا خاصة من باب المثال كما انه ادرج في بيع ما لا ينتفع به مما لم يذكره المصنف والاولى الا ان نشير اليها قال في القواعد الثالث بيع ما لا ينتفع به كالحشرات كالفارة والحية والخنافس والعقارب والسباع مما لا يصلح للصيد كالاسد والذئب والرخم والحدأة والغراب وبيضها والمسوخ برية كالقرد وان قصد به حفظ المتاع والدب او بحرية كالسلاحف والتمساح ولو قيل بجواز بيع السباع اجمع لفائدة الانتفاع بجلدها كان حسنا وكذا يجوز بيع الفيل والدود ما يصلح للصيد كالفهد انتهى اما الرخم والحدأة فنوضح تشخيصها في الاطعمة والاشربة فكذا رسمها على سبيل الاجمال ان الرخم جمع رخمة كقصب جمع قصبة طائر يأكل العذرة ويسمى بذلك لضعفه في الاصطياد وهو من الخبائث وليس من الصيد قال في المصباح الرخم نوع من الطير ولهذا لا يحل على الحرم الصيد معللا بانه لا يؤكل وفي القاموس الرخمة طائر ابقع يشبه النسر في الخلقة يقال لهم الانوق انتهى وقد ذكر في القاموس له منافع منها من ادمان اكل الحية وغيرها وتبخر بخفيف لحمه مخلوطا بخردل سبع مرات يحل المعقود من النساء ودخنه ريشه من ايمن مابين رجلي المرأة يسهل الولادة ويلد ... وان ذرّ بالرمي فيفره وكبده يشوى ويسحق ويداف بخمر ويسقى المجنون ثلاثة ايام كل يوم ثلث مرات فيبرأ والحدأة كعنبة طائر جمعه حدأ وحداء وفي الحديث ذكر الحداة كعنبة وهو طائر خبيث ويجمع على بحذف الهاء كعنب وفي الخبر لا باس بقتل الحدو والمحرم فيتوجه لغة في الوقف على ما آخره الف بقلب الالف واوا والمراد به جمع حدأة للطائر المعروف سكنت الهمزة للوقف فصارت الفا فقلبت واوا ومنهم من يقلبها ياء ويخفف ويشدد

وعن كتب الاخبار الحراة يقول كل شيء لكالا الهم اشهر في المجمع وفي عدا الغراب من اقسام السباع اشكل
وان قال في مفتاح الكرامة واما الغراب فحيث عده من اقسام السباع فالمراد منه الاسود الكبير الذي يأكل الجيف
ويسكن الجبال والخربان والابقع اي المشتمل على بياض وسواد مثل الابلق في الحيوان كما في الروضة واما البقع
فلعله الزاغ وذكرنا لبيان الاولوية في حكم اجزائه لانه اذا كان بيضه حراما في الحرم لان المتولد من
الحرام حرام فكذا اجزاؤه بالاولوية او وحدة الدليل لشمول الدليل المانع في الاكثر التعلق بالكل الاجزاء
ايضا وقد عرفت ضعفها وعدم تسليم اصلها واما دود القز فاعلم انه لابد في تحقيقه من بيان امور الاول
في بيان موضوعه وتشخيصه اقول يظهر من القاموس ان الدود والديدان جمع الدودة وهو بالضم معروف وفي المجمع ان الديدان
جمع الدود والدود جمع دودة والتصغير دويد والقياس دويدة وداد الطعام واداد ودود كلها بمعنى اذا وقع فيه
السوس وانواع الدود كثيرة يدخل فيه الحلم والارضة ودود الفواكه ودود القز ودود الاخضر ومنه ما يتولد من
جوف الانسان انتهى والمراد من الحلم كما في المجمع القراد الضخم والقراد كغراب ما يتعلق بالبعير ونحوه وهو كالقمل
للانسان واما القز كما في المجمع فهو الحرير والقزيدة ما يعمل منه الابريسم ومن بعضهم القز والابريسم مثل الحنطة والدقيق
وفي القاموس القز الوثب والانقباض للوثب يقز ويقز والابريسم والمال المنقبض المتنزه من الدنس
الى ان قال والقزاز كشداد بايع القز فلم يظهر منه فرق بين القز والابريسم لكن القز والابريسم في عرفنا متغايران
الامر الثاني في بيان جواز التكسب به اجمالا اقول قال العلامة في [illegible] يجوز التكسب به وفي مفتاح الكرامة
يجوز بيع دود القز وان لم يكن معه قز كما في التحرير [illegible] القصد [illegible] لانه حيوان طاهر ينتفع به في المال
[illegible] وفي الروضة في كتاب البيع المسألة الثانية [illegible] عشر قال يجوز بيع دود القز [illegible] لانه حيوان طاهر ينتفع به
منفعة مقصودة محللة ونفس القز وان كان الدود فيه لانه كالنوى في التمر فلا يمنع من بيعه وربما احتمل المنع
لانه ان كان حيا كان عرضة للفساد وان كان ميتا دخل في عموم النهي عن بيع الميتة وهو ضعيف لان
لا يقتضي المنع والدود لا يقصد بالبيع حتى يمنع منه لميتة والجواب اشار اليه بقوله لانه كالنوى وقد يقال ان
منفعة مقصودة كعلف الدواب بخلاف الدود الميت وكيف كان لا يمنع من صحة البيع انتهى وفي شرح القواعد [illegible]
ويجوز بيع دود القز وبزره من المشارة وبيع النحل ونحوه من الحيوانات الصغار وان لم يكن معها قز وعسل مع اعتبار رعايتها لترتب النفع
المراد منها عليها بالمشاهدة مع المشاهدة والرافع [illegible] في البيع وفي المعاوضات الاخر [illegible] فيها ما نذكر في محله وشرط
الامكان التسليم انتهى والوجه من نقل العبارات استفادة عدم الخلاف المحقق في جواز بيعه وان احتمل الخلاف واحتمال
الخلاف غير مضر كما ان احتمال الفقيه [illegible] في الوفاق وصرح العلامة [illegible] الى جواز بيع دود
القز والمقومات [illegible] فيه هذا الثالث في بيان الاحوالات التي تتعلق بالدود الاول في بيان جواز
التكسب ببذره والمتجه هو الجواز لعدم الخلاف اولا والعمومات ثانيا [illegible] اما العلامة [illegible] الى الكيل او الوزن

او الوزن او يكون المشاهدة [illegible] جوازه وزنا او كيلا وكذا مشاهدة في وجه قوي اذا كان المشاهدة تغني عن التوزين [illegible]
للوزن خلافا لما ظهر من مفتاح الكرامة من جوازه جزافا لكن الاقوى في النظر رفع الغرر بالمشاهدة [illegible] الكلام
في ان الخيار الذي يثبت للحيوان ثابت له ايضا ام لا فالحق هو الاخير لعدم صدق الحيوان على بذره كما هو ظاهر الثاني
في بيان جواز التكسب بالدود في زمان حيوته واستقراره بالبيع بالمشاهدة [illegible] اقول اما صحة التكسب به فلا كلام
فيه لما مر ويكفي رفع الغرر بالمشاهدة لكن الاحوط والاولى عدم الاكتفاء بالمشاهدة بل ضم الوزن
[illegible] الاعتبار والاستقرار [illegible] ويكون الكلام كالبذر [illegible] الكلام في ثبوت الخيار فيه
[illegible] لعدم انفكاك الحيوان [illegible] جماعة اخرى ثبوت خيار الحيوان في
جميع الحيوانات حتى السمك والجراد [illegible] لاجل شمول النصوص [illegible] في بعض الصحاح [illegible] الفضل عن الصادق [illegible]
[illegible] قلت للصادق [illegible] الشرط في الحيوان فقال ثلثة ايام للمشتري قلت [illegible] الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار [illegible]
بتقريب ان الدود ونحوه من السمك والنحل لا يندرج في غير الحيوان جزما فلابد ان يندرج في الحيوان فيجري الخيار [illegible]
[illegible] في ثبوت الخيار للمشتري [illegible] الحيوان [illegible] عدم الانصراف
[illegible] عدم دخول الانسان في الحكم مع ثبوت الخيار في الرقيق والاماء [illegible] ودخول الفرد النادر
يوجب كون المطلق [illegible] شاملا لجميع الافراد وفي كل هذه المؤيدات مناقشة [illegible] ثبوت الخيار بل
بثبوت الخيار في الدود المشرف على التلف [illegible] التكسب بالبيع في تلك الحال [illegible] لامكان الانتفاع به
ولو في بعض الوجوه الثالث في بيان جواز التكسب بالدود المشرف على الموت [illegible] المختار جواز بيعه واما على القول بكون
[illegible] الانتفاع [illegible] ثم [illegible] في الشك [illegible] في نحو القبض
[illegible] لو وضع بعده في [illegible] ومات سقط خياره لانه كالتلف [illegible] ثمرة الخيار تظهر في التلف
قبل القبض اذ حيث [illegible] المشتري فالتلف على البايع وان تركه المشتري حتى مات فلا ضمان على البايع لانه [illegible]
انتقل الى الرابع في بيان صحة التكسب بالدود ميتة ولم نجد مصرحا بعدم جوازه خلافا لما ربما يتوهم او [illegible]
حيث قال والدود لا يقصد بالبيع حتى يمنع منه [illegible] الا في النوى منفعة مقصودة كعلف الدواب
بخلاف الدود الميت وكيف كان فالجواز [illegible] العمومات والمانع ان كان كونه مندرجا في الميتة
والميتة لا ينتفع بها بشيء فاللازم عدم ثبوت العموم الا في نجسة العين وان كان عدم الانتفاع به كما في اطعام
الدجاج به بداهة [illegible] لا يعد منفعة لكن له منافع اخر من تقوية الشجر به بالدفن [illegible] اخذا
[illegible] وذكر ما يتعارف في البلدان [illegible] ظهر جواز التكسب به [illegible] كان التكسب بنفس القز
[illegible] المشتمل على الدود ظهر جوازه [illegible] الدود [illegible] قاعدة التبعية [illegible]
التكسب [illegible] الكلام

في ثبوت الخيار فيه والحال هذه والظاهر عدم ثبوت الخيار [illegible] الزوج وان [illegible] الروح والملاق الحيوان على
الميت او المذبوح [illegible] بعدم الانصراف لانه الفرد النادر وهو مناف لما ذكر من لزوم دخول بعض الافراد النادرة يوجب
كون المطلق عاما شاملا لجميع الافراد الا [illegible] الافراد نعم هو مناف لما يظهر من القوم من ان المدار في الخيار على
صدق الحيوانية لا ظهور الفردية [illegible] ملاحظة [illegible] وان كان
ذكر مجموع الفروع [illegible] واما النحل فالكلام فيه يقع في امور الاول في تشخيصه وتعيين موضوعه
في القاموس واما النحل فهو ذباب العسل للذكر والانثى وفي المجمع [illegible] ذباب العسل الواحدة نحلة [illegible] سميت نحلة
لان الله [illegible] العسل الذي يخرج منها اذ النحلة العطية وفي الحديث لا باس بقتل النحل في الحرم وفيه نهى
رسول الله صلى الله عليه واله عن قتل [illegible] النخلة لانها تأكل طيبا وتضع طيبا وهي التي اوحى الله اليها ليست من
الجن ولا من الانس [illegible] على امير النحل والقصة في ذلك مشهورة انتهى ولم اطلع على تلك القصة نعم في مادة يعسوب
ذكر انه في حديث على [illegible] للمؤمنين يعسوبا ان اليعسوب امير النحل [illegible] ذكر انه يضرب به الامثال لانه اذا
خرج [illegible] النحل [illegible] وهو مقدمها وسيدها ومثله ورد في الخبر
[illegible] انت يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكفار انتهى وكنه وجه التشبيه ولا يبعد ان مثله ان القصة
في ذكر مشهورة الثاني في بيان صحة التكسب بالنحل اجمالا قد جوز العلامة بيعه بشرط المشاهدة وامكان التسليم
شاهدة على جواز البيع بل ذكر العلامة في نهج الحق وكشف الصدق انه ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم
[illegible] اذا حبس بعد مشاهدته [illegible] وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف المعقول والمنقول اما المعقول
فلانها [illegible] ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت [illegible] واما المنقول [illegible] البيع انتهى
الثالث في بيان جواز التكسب به مفصلا اقول ان بيعه يتصور على اقسام الاول في جواز تكسبه قبل حيازة
[illegible] الملك [illegible] او من النحل [illegible] ومن المعلوم ان بيعه مشروط باجتماع شرائط
[illegible] الحيازة او الملك لا معنى لبيعه لانه [illegible] الاعلى الحق او الملك [illegible]
مفقود في المقام هذا الثاني في جواز تكسبه بعد الدخول في ملك مالكه [illegible] اقول بعد الدخول
احد الشروط وهو الملك واما الشرط الذي كان موجبا لرفع الغرر اما ان يكون بالعدد وان كان محالا عادة
وعلى فرض التمكن [illegible] التكسب واما ان يكون بالمشاهدة وهي على وجه الاول [illegible] كونه قبل [illegible]
[illegible] واحد [illegible] والاولى هو الاخير الثاني المشاهدة في حال خروجه من كوره
كما هو المتعارف وقت الولادة فانه اذا تكون في نمو الديدان وبلغ زمان خروجه يخرج مع الامهات [illegible]
[illegible] بالوقوع على الشجر مجتمعا [illegible] الثالث المشاهدة بعد الخروج [illegible] والاجتماع على الشجر

[illegible] فهذه [illegible] المشاهدة [illegible] المتقدمين على [illegible] اما الشرط الاخر الذي هو عبارة عن قدرة
التسليم على وجهان احدهما ان يكون [illegible] في كوره [illegible] ان يكون [illegible] وتيقن النحل جميعه
[illegible] التراب او الاذان او التحليف بالامير عليه السلام او غيره ذكر ما يتعارف في البلدان فهو من مقدمات
[illegible] القدرة على التسليم اذ بعد خروج الاولاد مع الامهات [illegible] على غير الامهات يرجع
الامهات الى كورها واما الاولاد فلا [illegible] على الاشجار وربما يطول مدة اختيارها المكث [illegible]
[illegible] وفي هذه المدة [illegible] على الارض او اجتمعت على الشجر [illegible] الا الاستيلاء عليه
[illegible] واما اذا [illegible] جدا في الارض فلا يمكن الاستيلاء عليه [illegible] هذا القسم الثالث في بيان
دخول [illegible] توابعه [illegible] والكور وغيره ذكره [illegible] الظاهر انها [illegible] في البيع [illegible]
[illegible] شرط العلم بالمشاهدة [illegible] اذا بيعت في كورها [illegible] لا يجوز بيعها [illegible]
[illegible] الكتب [illegible]
[illegible] ان كل التكسبات فلابد
من اعتبارها [illegible] الاشتراط [illegible] الحقيقة وقد [illegible] الكلمات